

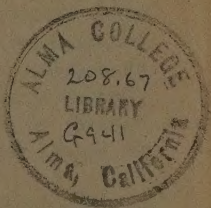
Les Doublets
de Saint Thomas d'Aquin

Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin

Leur étude méthodique
Quelques réflexions, quelques exemples

Par le P. Joseph de GUIBERT, S. J.

Professeur à l'Université Grégorienne, Rome



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXVI

32616

Typis mandetur, si iis ad quos pertinet videbitur.

Romae, 24 februarii 1925.

Iosephus FILOGRASSI,
Praep. prov. Romanae S. I.

Nihil obstat

J. V. BAINVEL.

Parisiis, die 26^a Novembris 1925.

Imprimatur

V. DUPIN, v. g.,
Parisiis, die 16^a Decembris 1925.

AVANT-PROPOS

Tous, même les débutants en théologie, connaissent les séries de références qui, dans la plupart des éditions de la *Somme théologique*, précèdent chacun des articles. Tous un jour ou l'autre se sont impatientés contre les erreurs d'indications qui s'y rencontrent trop souvent, mais à tous aussi elles ont été plus d'une fois très utiles pour retrouver les principaux passages du Docteur angélique sur une question donnée.

Ce serait, paraît-il, un adversaire du saint, qui, le premier, vers la fin du XIII^e siècle, aurait rédigé une série de trente deux conclusions, sur lesquelles il confrontait, pour les opposer, les passages du commentaire sur les *Sentences* et ceux de la *Somme*¹ ; la réponse ne se fit pas attendre et les diverses *Concordances* s'attachèrent à montrer l'unité de doctrine du maître.

De ces concordances et des tables qui les suivirent sont nées celles que nous utilisons aujourd'hui. Le faisons-nous toujours avec assez de méthode et

1. MANDONNET, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. VI (1913), col. 895 et *Premiers travaux de Polémique thomiste*, *Revue des Sc. phil. et théol.*, 1913, p. 46 sq. — M. GRABMANN, *Hilfsmittel des Thomasstudiums*. Divus Thomas (Fribourg) 1923, p. 31 sq.

ces tables elles-mêmes ne pourraient-elles pas être améliorées en vue d'une étude plus scientifique de la pensée du docteur ? Les pages qui suivent voudraient présenter quelques simples *réflexions* à ce sujet et les éclairer de quelques *exemples*.

Le fond principal en est constitué par quatre articles publiés à plusieurs années d'intervalle et dans des revues différentes¹, mais procédant d'une même idée et appliquant une même méthode.

Ils étaient dans ma pensée des jalons posés en vue d'une étude plus développée sur la genèse et la composition de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

Un changement survenu dans les occupations qui m'étaient confiées, et par suite dans l'orientation à donner aux recherches que je pouvais entreprendre, m'a enlevé toute probabilité de jamais mener à terme le travail ainsi commencé. Aussi ai-je cru pouvoir profiter de l'occasion que m'offrait le centenaire de la naissance du grand Docteur et réunir dans ces quelques pages les amorces et les ébauches du travail auquel il me fallait renoncer.

Peut-être, si imparfaites et incomplètes soient-elles, ne seront-elles pas inutiles, à côté d'autres études plus récentes inspirées par les mêmes soucis

1. *Quelle a été la pensée définitive de saint Thomas sur le salut des infidèles ?* Bulletin de Littérature ecclésiastique (Toulouse), 1913, p. 337-355. — *Pour une étude méthodique des « loca parallela » de saint Thomas*, Ibid., 1914, p. 456-476. — *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*. Recherches de Science religieuse, 1919, p. 28-44. — *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « ultra humain » d'après saint Thomas*. Revue d'Ascétique et de mystique, 1922, p. 394-411.

de méthode¹, pour donner une idée du travail à entreprendre dans ce sens et faire entrevoir tout l'intérêt que présenteraient les résultats de recherches complètes, ou du moins faites sur une échelle beaucoup plus large.

En tout cas, je serai heureux de pouvoir offrir ces quelques « Réflexions » et « Exemples » en hommage, bien modeste assurément, au maître incomparable dont je voudrais aider à mieux pénétrer la pensée.

Rome, 7 mars 1925.

1. Par exemple : Dom LOTTIN O. S. B., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas*. Revue Néoscolastique, 1922, p. 25-65 ; 281-313 ; 389-429. — M.-D. CHENU, O. P., *Commentaire historique de la II-II*, q. 1, a. 2. Mélanges thomistes (Le Saulchoir-Kain), 1923, p. 123-140. Et, pour la question de méthode elle-même, M. GRABMANN, *Einführung in die Summa theologica*, Freiburg. Br., 1919, surtout p. 107 et suiv.

I. — Pourquoi étudier méthodiquement les « doublets » de Saint Thomas

Si peu que l'on ait fréquenté la littérature des traités de théologie, grands ou petits, publiés depuis le xvi^e siècle, on n'a pu ne pas être frappé de la place qu'y occupent les discussions *de mente sancti Thomae*. Et si, regardant de plus près, on cherche à suivre le développement de ces discussions à travers trois siècles de travail théologique très actif, on ne sera pas moins frappé du peu de progrès qu'elles ont fait sur la plupart des points. On continue sans fin à rapprocher les mêmes textes, chacun soulignant et exploitant ceux qui le favorisent et trouvant quelque explication pour ceux qui le gênent.

La chose se comprendrait plus facilement pour un saint Augustin dont les écrits sont en majeure partie des ouvrages de polémique, et de polémique passionnée. Même dans ses traités plus dogmatiques, il laisse reparaître sans cesse cette âme ardente qui nous captive et nous entraîne, mais nous gêne aussi pour arriver à saisir et préciser le fond de sa pensée¹.

1. Et cependant il semble bien que, au contraire, depuis le début du dix-septième siècle, les divergences aient diminué entre les interprètes catholiques de saint Augustin beaucoup plus que pour saint Thomas.

Saint Thomas, au contraire, professeur incomparable dans sa chaire de Paris ou de Naples, le reste dans ses écrits ; même ses ouvrages de controverse et de polémique, le *contra Gentes* ou les *questions* contre Guillaume de Saint-Amour, ont une forme didactique impeccable. Comment donc n'a-t-il pas mieux réussi à se faire comprendre par ses disciples ?

Sans doute, son autorité même y est pour beaucoup : on est vite d'accord sur ce qu'ont admis les gens dont la pensée n'a qu'une importance relativement secondaire et qu'on se résigne facilement à avoir contre soi. Tous au contraire tiennent à avoir saint Thomas pour eux ; et non seulement on lui demande son avis sur les questions qu'il a lui-même posées et résolues, mais on s'efforce encore de prolonger les lignes de sa pensée, de conjecturer sur un mot, une tournure de phrase, une réponse à une question voisine, ce qu'il eût pensé de problèmes et de théories venus en discussion plusieurs siècles après lui. Et ainsi chaque système théologique tend à se doubler d'un système d'exégèse thomiste, l'esprit se forme simultanément à l'un et à l'autre, et, entre élèves des diverses écoles théologiques, se perpétuent sans fin des interprétations divergentes.

Il y a assurément là une cause de désaccord qu'il sera bien difficile de faire disparaître. Banez et Molina arriveront malaisément à conclure ensemble que, quoiqu'il en soit du fond des choses, saint Thomas a ou n'a pas admis la prédétermination physique, que celle-ci du moins est ou n'est pas dans la logique de son système. Aujourd'hui encore, combien accepteront de conclure nettement que saint Thomas est contre eux, tant que, aux textes

allégués par leurs adversaires, ils pourront en opposer d'autres qui leur sont favorables ?

Mais en revanche, c'est précisément dans ce cliquetis de textes pour et contre les diverses opinions, qu'une étude méthodique des « doublets » du saint pourrait peut-être amener un certain triage et débayer pas mal le terrain des controverses.

Cette étude, en effet, a été, dès le début, poursuivie dans un double esprit. Les uns soulignent comme une faiblesse, accentuent comme une marque d'infériorité les variations du docteur ; les autres revendiquent hautement la complète unité de sa pensée théologique et philosophique, montrant que, sauf quelques points de détail, les passages opposés sont au fond pleinement d'accord.

Ce second point de vue, on le sait, est devenu courant. Il est généralement admis que, pour tout l'ensemble de sa synthèse, pour toutes les pièces importantes qui y entrent, pour toutes les idées fondamentales qui la soutiennent, saint Thomas n'a pas varié, d'un bout à l'autre de sa carrière, des *Sentences* vers 1253-1255, à sa mort en 1274 ; dès la trentaine il était déjà en possession de tout l'essentiel de sa doctrine. Et voilà pourquoi, si la question des écrits authentiques du saint s'est très vite posée, a été longuement étudiée et discutée, celle de leur chronologie est si longtemps restée au second plan.

Une fois en possession d'écrits soigneusement triés, offrant la pensée bien authentique de saint Thomas, ses exégètes ont cru pouvoir invoquer simultanément, pour préciser sa pensée, des textes empruntés à ses diverses œuvres. Implicitement ou

explicitement ils le supposent, c'est bien la même pensée que ces textes représentent tous, avec de simples nuances. Tout au plus remarquent-ils de temps en temps, pour diminuer la valeur d'un texte gênant, que, venant des *Sentences*, c'est une opinion de jeunesse qu'il apporte.

On a même été jusqu'à poser en principe absolu d'exégèse que, dans ses derniers ouvrages, saint Thomas ne modifie jamais l'enseignement des premiers sans en avertir le lecteur.

Sans doute, il y a du vrai dans ce point de vue, et beaucoup. Il est incontestable que la vie intellectuelle du Docteur Angélique présente un caractère frappant d'unité et de continuité et que son premier ouvrage est déjà celui d'un maître et d'un grand maître. Mais pour réelle que soit cette unité de sa pensée, il ne faut pas non plus l'exagérer ; et c'est peut-être pour en avoir fait une sorte de dogme absolu et intangible, que beaucoup de ses interprètes se débattent dans des discussions sans issue pour arriver à saisir cette pensée. Plus d'une peut-être parmi ces discussions prendra-t-elle vite fin si on vient à constater que tout un groupe des textes mis en ligne représentent bien la pensée authentique de saint Thomas, mais non sa pensée définitive.

Car, il ne faut pas l'oublier, la pensée d'un théologien peut évoluer, et profondément, de deux manières très différentes. Il y a, en effet, en théologie, des questions et des théories *classées* : on est pour ou contre. Aujourd'hui on est pour ou contre la prédétermination physique, pour ou contre la causalité physique des sacrements ; autrefois déjà,

on était pour ou contre la possibilité d'une création *ab aeterno*, pour ou contre la possibilité de croire et de savoir en même temps la même vérité. Et sur ces points, si un théologien passe d'un camp à l'autre, si simplement il abandonne ou adopte la neutralité, la chose se constate facilement ; lui-même souvent soulignera en l'expliquant ce changement d'attitude.

Mais, dans une pensée tant soit peu active et personnelle, il y a d'autres changements, moins apparents à première vue, souvent beaucoup plus intimes en réalité. Sur le fonds d'idées reçu au temps de la vie d'élève, la réflexion, l'expérience, l'étude directe agissent peu à peu : les lignes ne se brisent à aucun moment, mais elles s'infléchissent graduellement. Telle idée, tel principe de solution ou de synthèse cher au jeune professeur pourra céder la place à un autre : jamais peut-être il ne sera formellement rejeté, mais il reculera à l'arrière plan. Telle théorie, devra subir une série de retouches de détail qui en modifieront profondément la physiologie : le croquis clair et net de la jeunesse deviendra à la longue un dessin laborieux surchargé de coups de crayon et de coups de gomme ; la fraîcheur et le brillant de la première esquisse n'y seront plus, mais il y aura plus de vérité. Pendant que des contours d'abord précis iront ainsi s'estompant, des théories au contraire, à peine soupçonnées à trente ans, se mûriront et se bâtiront à cinquante. De tout cela résulteront, dans une œuvre échelonnée sur vingt ans de vie, des textes, ni précisément opposés, ni pleinement d'accord, des textes qu'il sera facile de solliciter en des sens très différents,

sans que jamais cependant se rompe absolument le lien de continuité qui les unit.

Un tel travail s'est-il produit dans l'esprit de saint Thomas ? Il est difficile, il serait injurieux pour lui, d'en écarter *a priori* la possibilité : pas plus que les saints, si grands soient-ils, n'ont commencé leur vie d'homme à vingt ans tels qu'ils sont morts plus tard, pas plus la vie intellectuelle des docteurs n'a pu être, dès le début, un planement sans ascension possible vers de plus hautes cimes. Il serait bien singulier qu'un esprit aussi puissant que saint Thomas ait pendant vingt ans réfléchi, prié, étudié avec l'intensité que nous savons, sans qu'un pareil labeur ait abouti à autre chose que quelques corrections de détails dans une œuvre immense.

Et de fait, on connaît le trait signalé dans le procès de canonisation du saint : ce ne serait pas la mort qui aurait interrompu la *Somme théologique* au milieu de sa troisième partie, mais bien le découragement du grand docteur sentant trop vivement combien sa doctrine, pourtant si belle, était imparfaite pour exprimer les réalités que Dieu lui laissait entrevoir dans ses réflexions et plus encore dans les contemplations de sa prière. Guillaume de Tocco et, avec plus de détails, Barthélemy de Capoue¹ nous racontent l'aveu fait par le saint à son compagnon Reginald de Piperno. Celui-ci avait constaté qu'à la suite d'une extase aux environs de la fête de saint Nicolas 1273, l'année avant sa mort, le saint interrompant sa *Somme* au milieu de la troisième partie, au traité de la Pénitence,

1. Déposition de Barthélemy de Capoue n. 79, dans *Acta Sanctorum Martii*, éd. Anvers, 1668, t. I, p. 712. G. DE TOCCO, *Vita*, n. 48, *ibid.*, p. 674.

avait complètement cessé d'écrire. Il demande à son maître : *Pater, quomodo dimisistis opus tam grande quod ad laudem Dei et illuminationem mundi coepistis ?* Thomas répond : *Non possum*. Le bon Réginald craignant *ne propter multum studium aliquam incurrisset amentiam* insiste pour le faire continuer. Nouveau refus : *Raynalde non possum quia omnia quae scripsi, videntur mihi paleae*. Enfin, après de nouvelles instances, Reginald obtient sous le sceau du secret la raison de ce découragement : *Omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*. Peu après le saint commençait le voyage que devait interrompre sa bienheureuse mort.

Peut-être aura-t-on le droit de rapprocher ce fait de celui que signalait le P. Mandonnet quand il remarquait que souvent « dans les points doctrinaux où saint Thomas semble en conflit avec lui-même, l'opinion abandonnée (paraît) la plus précise et la plus claire¹ ». A comparer les *loca parallela* des *Sentences* et de la *Somme*, on a sans doute souvent l'impression d'une pensée d'abord un peu touffue et qui est devenue parfaitement nette en arrivant à force de réflexion et de maturation à se former pleinement. Mais d'autres fois aussi on sent une théorie, très nette et très précise au début, qui maintenant devient plus indécise, avec quelque chose d'hésitant². Il semble donc bien que saint Thomas, comme tous les grands penseurs et tous les grands artistes, a connu ce tourment de sentir

1. *Revue des Sc. Philos. et Théolog.*, 1913, p. 261.

2. Dom LOTTIN, O. S. B. (*Revue Néoscol.* 1922, p. 26) rappelle très justement le respect de saint Thomas pour les formules traditionnelles : « Il changera en le précisant, le

d'une façon aiguë toute la distance entre l'œuvre réalisée et l'idéal rêvé toujours plus haut, entre la magnifique doctrine qui nous ravit et ce qu'il entrevoyait lui-même des réalités surnaturelles et d'une théologie qui eût été digne d'elles.

Ces lentes transformations de la pensée, ce n'est pas en général de ceux chez qui elles se produisent que nous devons en attendre la description. Trop souvent elles seront peu sensibles pour eux. Et, au Moyen-Age surtout, pour saint Thomas en particulier, nous avons affaire à un homme tellement passionné de vérité, ne vivant si bien que pour elle seule, qu'il aurait estimé perte de temps sacrilège que d'aller s'attarder à comparer minutieusement sa pensée d'hier avec celle d'aujourd'hui : trouver la meilleure expression du vrai qu'il voyait lui importait beaucoup plus que d'aller mesurer le chemin parcouru à sa recherche.

Mais peut-être pour nous, à distance, n'est-il pas impossible de suivre quelque chose de ce lent travail en rapprochant les textes où une même question est reprise, à plusieurs années d'intervalle, dans les cadres uniformes d'une même méthode.

Et peut-être aussi cette comparaison systéma-

sens des mots ; mais les mots, il les conservera religieusement, tels qu'ils sont reçus dans les écoles et consacrés par la tradition. » Et plus loin il en cite des exemples, p. 293 etc. C'est dans cette répugnance à changer les formules reçues d'auteurs vénérés comme le Ps. Denys, qu'il faudra chercher souvent l'explication de certaines de ces hésitations que révèlent une étude attentive des formes successives données par saint Thomas à sa pensée : il voudrait trouver un moyen de ne pas se séparer de ses maîtres, sans cependant rien sacrifier de la vérité qu'il voit, et plutôt que de le faire, il préférera parfois renoncer à une expression plus claire, mieux adaptée, à un ordre plus logique.

tiquement poursuivie à travers l'œuvre de saint Thomas arriverait-elle à déblayer considérablement les controverses qui se prolongent au sujet de sa pensée. Sans doute le travail est difficile, infiniment délicat ; il ne peut donner de résultats sérieux et intéressants que fait sur une base très large : mais je crois bien qu'on pourrait souvent arriver par là à opérer un triage parmi ces textes que les auteurs font *concorde*r en divers sens, à préciser quels sont ceux que nous devons sacrifier parce que saint Thomas le premier les a sacrifiés dans ses ouvrages postérieurs ; quels sont ceux surtout qui doivent prendre le pas sur les autres, être mis au premier plan, devenir le centre de la doctrine et servir de mesure pour l'interprétation des passages secondaires.

Pour atteindre ce résultat il ne suffira évidemment pas de prendre la liste des *loca parallela* telle qu'elle nous est donnée dans les éditions et d'en classer chronologiquement les indications. Cette liste, même complétée, se composera toujours d'éléments fort divers entre lesquels s'impose un triage préliminaire. A ce triage devra succéder une comparaison méthodique des textes qui seule permettra de décider pour chaque cas concret en particulier, quelle semble être, parmi les formules diverses, celle qui nous donne l'expression la meilleure de la vraie et définitive pensée du saint Docteur.

Avant de passer à l'examen de quelques exemples de ces variations de doctrine, ou tout au moins de formules, chez saint Thomas, j'ajouterai encore

quelques brèves remarques sur ce double travail de triage et de comparaison.

Il faudrait aussi, à vouloir être complet, faire précéder une étude de ce genre de préliminaires sur la chronologie de la vie et des œuvres du saint. N'ayant, comme je l'ai dit, l'intention ni la possibilité de donner ici autre chose que des ébauches de travail, je me bornerai à renvoyer pour cette chronologie aux travaux de Mgr Grabmann, des PP. Mandonnet, Destrez, Synave, Pelster, etc.¹, et à dégager les conclusions les plus fermes qui semblent se dégager de ces travaux pour les écrits que j'aurai le plus souvent à citer.

Le Commentaire sur les *Sentences* est certainement du début (1254-56 selon Mandonnet, 1253-55 selon Grabmann)². Les questions disputées de *Veritate* sont placées d'un commun accord vers

1. P. MANDONNET, O. P., *Chronologie sommaire de la vie et des œuvres de saint Thomas*. REVUE DES SC. PHIL. ET THÉOL., 1920, p. 142-152, cf. *Bibliographie Thomiste*, p. ix-xix. — *Chronologie des Questions disputées*, R. THOMISTE, 1918, p. 267-287 ; 341-371. — M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, 1912, p. 16 ; *Einführung in die Summa Theologica*, 1919, p. 7 sqq. ; *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle QQ. disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso*, dans *San Tommaso*, MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE MILAN, 1923, p. 100-121. — J.-A. DESTREZ, O. P., *Les disputes quodlibétiques de saint Thomas*, dans MÉLANGES THOMISTES du Saulchoir, 1923, p. 49-108. — SYNAVE, O. P., *Les Commentaires scripturaires de saint Thomas*, VIE SPIRITUELLE, 1923, t. VIII, p. 455-469.

2. Comme je le noterai plus bas, il est certain que saint Thomas en écrivant la *Somme* avait sous la main son commentaire des *Sentences* : on peut se demander si, continuant à se servir de ce travail de sa jeunesse, il n'y a pas fait des retouches ou des additions. Faute d'une édition critique qui nous manque encore, on ne peut que poser la question sans avoir de base sérieuse pour essayer de la résoudre.

1256-1259. Le *Compendium theologiae ad Reginaldum* semble bien être antérieur à la *Somme* et par conséquent dater des années 1261-1266¹. Pour la *Somme*² les années 1266 et 1273 donnent les limites entre lesquelles elle a été composée. Pour préciser un peu plus, la *I^a* semble appartenir tout entière au séjour en Italie (donc entre 1266 et novembre 1268) ; la *II^a* serait de la période 1268 ou 1269 à 1272 ; la *III^a* de 1272 à fin 1273, moment où le saint en interrompit la composition.

Quant aux commentaires sur la Sainte Écriture, le P. Mandonnet déclare que leur chronologie « est la partie qui reste la plus flottante à [ses] yeux³. » On est assez d'accord pour placer le Commentaire sur *Isaïe* vers 1259-61 ; Grabmann et Mandonnet s'accordent aussi à dater approximativement de 1270-1273 les Commentaires sur les *Romains* et la *I^{re} aux Corinthiens*. Sur les autres Épîtres nous n'avons qu'une simple *reportation* : elles auraient été commentées vers 1259-1265 selon Mandonnet ; vers la fin de la vie selon Grabmann.

Des *Questions disputées* le P. Mandonnet a donné une chronologie très précise, mais dont plusieurs points ont été contestés de divers côtés, et *adhuc sub iudice lis est*.

Ces quelques indications générales suffiront pour le moment à notre but.

1. C'est par une faute d'impression sans doute, que le P. Mandonnet, dans son introduction à la *Bibliographie Thomiste*, p. xv, donne 1271-1273 ; dans le même travail, en effet, p. xxi, il maintient la date 1261-1266 qu'il avait proposée auparavant.

2. Voir surtout GRABMANN, *Einführung*, p. 16 ss.

3. *Chronologie Sommaire*, p. 147.

II. — Travail de triage et de groupement des articles

Dans l'édition Fretté des *Œuvres de Saint Thomas* (Paris, Vivès, t. VI, p. 799), en tête du premier article de la *Somme théologique* (I^a, q. 1, a. 1 : *utrum praeter alias scientias doctrina theologica sit necessaria*), nous trouvons les indications suivantes :

« 2-2, q. II, a. 3 et 4. — Prolog. lib. I Sent. a. 1. — I Cont. Gent. c. IV et VI. — De Verit., q. XIV, a. 11. — Sum. Th. 1. P., q. XII, a. 4 ; q. LXXXV, a. 1, 2^m. »¹

Si l'on se reporte aux passages indiqués, on distinguera aussitôt parmi ces références trois groupes très distincts :

a) I Sent. Prolog. a. 1 : *utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria ?*

Contra Gentes 1, 4 et 5 (non 6, fausse référence) : *Quod veritas divinatorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.*

1. L'édition de Parme donne les mêmes références sauf l'erreur a. 2, au lieu de a. 10 pour le *De Veritate*, et la suppression des deux dernières indications. Celles-ci sont supprimées aussi dans l'édition Léonine (Rome, 1888, t. IV, p. 6), qui a pour cet article comme pour tous les autres soigneusement corrigé les erreurs de références des éditions précédentes.

— *Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.*

b) *De Verit.*, q. xiv, a. 10 (et non 11) : *Utrum necessarium sit homini habere fidem ?*

IIa-IIae, q. ii, a. 3-4 : *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem ?*

— *Utrum credere ea quae naturali ratione probari possunt sit necessarium ?*

Il faut y ajouter :

III Sent., D. 24, q. i, a. 3, qc. i : *Utrum necessarium sit homini credere aliquid cuius non habet scientiam.*

c) Ia, q. xii, a. 4 : *Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit*

q. xxxii (et non lxxxv), a. 1, 2^m (*Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci*).

Dans le premier article de la *Somme*, saint Thomas répond à la question posée en montrant la double nécessité d'une science appuyée sur la révélation et pour les vérités qui dépassent la raison humaine, et pour celles même que cette raison peut à la rigueur atteindre par ses propres forces.

On le voit donc, le groupe c) touche le même sujet, ou bien simplement pour résoudre une objection (q. xxxii), ou à propos du caractère surnaturel de la vision béatifique, question toute différente bien que connexe.

Dans le groupe b), la question examinée est au fond identique, plusieurs des objections sont les mêmes, la même citation de Maimonide fournit, en se modifiant de plus en plus, une partie du déve-

loppement¹ ; mais avec les trois textes de *b*) nous ne sommes plus dans les préliminaires de la théologie, nous sommes au milieu du traité sur la vertu de foi et il s'agit de prouver la nécessité de cette vertu : d'où point de vue assez différent, objections particulières à ce groupe.

Dans *a*) au contraire, c'est la même question examinée au même point de vue, à la même place, avec cette différence que dans le *contra Gentes* elle prépare un travail apologétique, tandis que dans les *Sentences* et dans la *Somme* elle ouvre un exposé théologique de la foi catholique.

Un premier travail s'impose donc, et on l'a déjà réclamé de divers côtés : c'est un triage, un classement des divers *loca parallela* qui se transmettent d'édition en édition.

Travail plus délicat qu'il n'y paraît au premier abord : une lecture attentive sera souvent nécessaire pour bien distinguer les articles qui doivent figurer dans la série *a*), les vrais « doublets » des articles de la *Somme*.

Parfois, en effet, un article des *Sentences* ou des

1. Dans le Prologue des *Sentences* la citation ne paraît pas et saint Thomas ne parle pas de la nécessité d'une révélation des vérités philosophiques.

Dans *III Sent.*, q. xxiv, après avoir montré la nécessité de croire les vérités surnaturelles, saint Thomas cite les cinq raisons de Maimonide prouvant (avec une saveur pas mal fidéiste) que même les vérités philosophiques doivent être crues. Dans le *de Veritate* mêmes cinq raisons, mais une série de retouches font disparaître toute trace de fidéisme. Dans le *contra Gentes*, au lieu d'un article, on a deux chapitres, les cinq raisons sont remaniées et ramenées à trois ; il en sera de même dans la *Somme*. On le voit en passant ce rapprochement prouverait nettement, s'il en était besoin, que le *de Veritate* a précédé le *contra Gentes*.

Quaestiones Disputatae sera divisé en deux, par exemple dans la question citée plus haut : *II^a-II^{ae}*, q. II, a. 3-4 = *III Sent. D.* 24, q. I, a. 3, qc. 1 = *Verit. q.* XIV, a. 10. L'article des *Sentences* et du *de Veritate* s'est divisé dans la *Somme*.

Ailleurs, quelques mots d'un article des *Sentences* en amorcent un nouveau, dont quelquefois saint Thomas ira prendre la matière dans une de ces digressions si fréquentes dans les *Sentences* et leurs commentaires. Si nous comparons le commentaire *in Prologum Sententiarum* et *I^a q.* 1, nous voyons que les articles se répondent de la façon suivante :

in Prolog : 1 ; 3² ; 2 ; 3¹ ; 3³ ; 4 ; 5
I^a q. 1 : 1 ; 2 ; 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10

Les articles 5, 9, 10 ne sont nouveaux qu'en partie : l'article 5 (*utrum [sacra doctrina] sit dignior aliis scientiis*) développe les remarques qui terminaient la solution 3¹, source de l'article 4 de la *Somme* ; 9 et 10 ont été amenés eux aussi par deux paragraphes de l'article 5 *in Sententias* sur les métaphores et sur les divers sens de l'Écriture Sainte. Et pour 9, saint Thomas est allé chercher ses matériaux dans les deux articles *erratiques*, *in I Sent D.* 34 q. III, a. 1-2, *de his quae translativae de Deo dicuntur*. Ces deux articles formant digression à propos des notions d'essence et de personne et des appropriations dans la Trinité, sont dans la *Somme* transportés ici et omis dans les questions qui correspondent à la distinction 34.

Ailleurs au contraire, par exemple dans la question citée, *I^a, q.* I, a. 6, et *in prolog.* a. 3³ (*utrum [sacra doctrina] sit sapientia*), il ne reste plus guère

de commun que la question posée et la place au même endroit dans le développement de la doctrine : tout le fond de l'exposé est modifié, l'idée principale en est prise à un article voisin (*in Prolog. a. 3¹*), les objections et réponses sont différentes elles aussi.

Le triage nécessaire des *loca parallela* est donc tout autre chose qu'une simple vérification de références : en revanche il permettra vite des constatations intéressantes.

Il met d'abord en évidence les articles de la *Somme* « nouveaux », pour qui le groupe *a*) n'existe pas. Dans la question 1 de la *II^a II^{ae}*, de *obiecto fidei*, les articles 1 à 9 correspondent, les cinq premiers même sans changement d'ordre, à divers articles des distinctions 24 et 25 de *III Sentent¹*. : le 10^e vient s'y ajouter tout nouveau, formant écho aux controverses sur l'addition du *Filioque* : *utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare...* Beaucoup de ces articles (et même de ces questions) nouveaux sont amenés par le plan méthodique que saint Thomas se trace au début de la *II^a-II^{ae}*, où ils sont particulièrement nombreux : cela est surtout sensible pour les questions sur les trois vertus théologiques dont une série vient très nettement des *Sentences* (*III, D, 23 et suiv.*), et

1. <i>II^a II^{ae}. III Sent.</i>	6 = D. 25 q. 1, a. 1 ¹	
q. 1, a. 1 = D. 24, q. 1, a. 1 ¹		(1 ²)
2 = » » 1 ²	7 = » q. 11 a. 2 ¹	
3 = » » 1 ³	8 = » q. 1, a. 2	
4 = » » 2 ¹	9 = » a. 1 ³	
5 = » » 2 ²	10	
» » (2 ³)		

l'autre est en grande partie ajoutée de toutes pièces pour la régularité du plan adopté.

D'autres parmi ces articles nouveaux répondent à des questions nouvelles que saint Thomas s'était posées ou qu'on lui avait posées, et ici on pourrait espérer de précieuses indications sur le travail de son esprit, sur les points où il *cherchait* davantage. Mais, là plus qu'ailleurs, toute conclusion est forcément bien hypothétique ; tant de causes ont pu amener le docteur à soulever de nouvelles questions qu'il n'avait pas examinées tout d'abord : demande de disciples, exemple de collègues dans l'enseignement, circonstances diverses, comme par exemple les controverses des Mendians et de l'Université.

Et pour être sûr qu'une question était entièrement *nouvelle*, il nous faudrait pouvoir comparer saint Thomas non seulement avec lui-même, mais avec ses contemporains et prédécesseurs immédiats, non seulement avec Guillaume d'Auxerre, mais avec Alexandre de Halès dont l'édition critique commence à peine à paraître, avec Praepositinus et tant d'autres encore inédits.

Un terrain d'étude plus ferme est fourni par les articles qui des *Sentences* à la *Somme* se correspondent pleinement. Car, le simple triage dont il était question plus haut permet de le constater très vite, si dans la *Somme* il y a des parties nouvelles, il y en a d'autres pour lesquelles saint Thomas a pris comme base ses travaux antérieurs, le commentaire sur les *Sentences* en général, pas toujours cependant.

Dans les questions de *Deo Uno* de la *I^a*, par exemple, la q. 2 (existence de Dieu) suit *I Contra Gentes* c. 10-13 ; la q. 3 (simplicité), *Cont. Gent.* I,

16-27, avec des changements dans l'ordre des matières. Pour la question 6 (bonté de Dieu), c'est encore dans *Contra Gentes*, I, 37-41 que nous trouvons les chapitres parallèles aux quatre articles ; les deux derniers correspondent aussi à *Verit.* q. 21 a. 4-5, question qui avait fourni le cadre et les matériaux de la question précédente de la *Somme* (q. 5, *de bono in communi*).

Au contraire la q. 9 (*esse Dei in rebus*) et la q. 10 (immortalité) viennent du commentaire sur les *Sentences* (I, D. 27, q. 1 et 2 et I, D. 9, q. 3) où nous retrouvons tous leurs articles. La question 13 sur les noms de Dieu se compose d'éléments venant de divers côtés : *I Sent.* D. 22, a. 1 ; D. 30, a. 1-3 ; *Contra Gentes* I, 32-35 ; *de Potentia*, q. 7 : chacun des articles a son équivalent ailleurs, mais le groupement d'ensemble est nouveau.

Pour la question 14 (science de Dieu) les articles parallèles se retrouvent à la fois, et dans les *Sentences*, mal groupés aux distinctions 35, 36, 38, 39, et dans la question 2 *de Veritate* et dans le *Contra Gentes*, I, 44 à 47 : chaque fois du reste l'ordre est changé. Tandis que la question 7 (infinité de Dieu) développe en quatre articles le I, 43 du *Contra Gentes*, et la question 26 (béatitude de Dieu) les chapitres I, 100-102 du même ouvrage, l'article 9, q. 1, en résume deux du commentaire *in I Sent.* D. 34 a. 1-2 ; et q. 20, a. 4 en résume quatre (*I Sent.* D. 32, a. 5, qc. 1 à 4).

Voici du reste un tableau sommaire des « doublets » proprement dits pour les articles de la *I^a* (q. 2-26) qui constituent le traité *de Deo uno*. On pourra

ainsi se rendre compte de la manière dont saint Thomas a constitué ce traité, nouveau chez lui comme traité distinct du *de Deo Trino*, et constater comment il en a puisé à peu près tous les éléments dans ses écrits antérieurs¹. J'y joins à titre de comparaison un tableau analogue pour le traité *de Trinitate* dont tous les articles, à deux ou trois exceptions près, ont leur *doublet* dans les *Sentences* : on pourra y constater avec quel soin saint Thomas, tout en s'inspirant constamment de son premier écrit, en a retravaillé à fond tout le plan.

1. J'indique par l'abréviation C. Th. le *Compendium Theologiae* ; les autres indications sont courantes.

A. — TRAITÉ DE DEO UNO

SUMMA THEOLOGICA

Q. II. — DE DEO AN SIT.

- 1-U. Deum esse sit per se notum.
 2-U. Deum esse sit demonstrabile.

3-U. Deus sit.

Q. III. DE SIMPLICITATE DEI.

- 1-U. Deus sit corpus.
 2-U. in Deo sit compositio formae, et materiae.
 3-U. in Deo sit idem Deus quod sua essentia.
 4-U. in Deo sit compositio ex essentia, et esse.

5-U. in Deo sit compositio generis, et differentiae.

6-U. in Deo sit compositio subiecti, et accidentis.

7-U. Deus sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

8-U. Deus veniat in compositionem cum aliis.

IN SENTENTIAS	C. GENTES	QQ. DD., etc.
I D. 3, q. 1, a. 2	I, 10-11	<i>Verit.</i> , q. 10, a. 12
(I D. 8, q. 1, a. 1)	" 12	<i>In Boet. de Trin.</i> q. 1, a. 2.
	" 13	<i>C. Th.</i> 2, (5).
	I, 20	<i>C. Th.</i> 15
	" (16-17)	" (8)
	" 21	" 9
	" 22	<i>Pot.</i> q. 7, a. 2.
	" 25	<i>C. Th.</i> 10
		<i>Pot.</i> q. 7, a. 3
		<i>C. Th.</i> 11-13
I D. 8, q. 4, a. 2	" 23, (24)	<i>C. Th.</i> 22
" " a. 3	" 18	<i>Pot.</i> q. 7, a. 1
" " a. 1	" (26-27)	<i>C. Th.</i> 16
" q. 3, a. 2	" (16-17)	

Q. IV. DE PERFECTIONE DEI.

- 1-U. Deus sit perfectus
- 2-U. Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectionem habens
- 3-U. creaturae possint dici Deo similes.....

Q. V. DE BONO IN COMMUNI.

- 1-U. bonum et ens sit idem secundum rem

- 2-U. supposito quod differant ratione tantum, sit prius secundum rationem bonum, vel ens.

- 3-U. supposito quod ens sit prius, omne ens sit bonum.....

- 4-Ad quam causam ratio boni reducatur.....

- 5-U. ratio boni consistat in modo, specie, et ordine.....

- 6-U. bonum dividatur convenienter per honestum, utile et delectabile.....

Q. VI. DE BONITATE DEI.

- 1-U. esse bonum conveniat Deo.
- 2-U. Deus sit summum bonum..
- 3-U. ipse solus sit bonus per suam essentiam

C. Th. 20-21

I, 28

α 29

I D. 8, q. 1, a. 3
(amorce)

Verit. q. 21, a. 1-3

α q. 21, a. 6

I, 37
α 41

Verit. q. 21, a. 5

α 33

SUMMA THEOLOGICA	IN SENTENTIAS	C. GENTES	QQ. DD., etc.
4-U. omnia sint bona bonitate divina		I, 40	<i>Verit.</i> q. 21, a. 4
Q. VII. DE INFINITATE DEI.			
1-U. Deus sit infinitus	(I D. 43, q. 1, a. 1)	I, 43	
2-U. aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam	(" " a, 2)		
3-U. aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem		amorce dans I, 43	<i>Verit.</i> q. 2, a. 10 <i>Quodlib.</i> 9, a. 1
4-U. possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem			
Q. VIII. DE EXISTENTIA DEI IN REBUS.			
1-U. Deus sit in omnibus rebus.	I D. 37, q. 1, a. 1	III, 68	
2-U. Deus sit ubique	" q. 2, a. 1		
3-U. Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, et potentiam	" q. 1, a. 2		
4-U. esse ubique sit proprium Dei	" q. 2, a. 2		<i>Quodlib.</i> 11, a. 1
Q. IX. DE IMMUTABILITATE DEI.			
1-U. Deus sit omnino immutabilis	I D. 8, q. 3, a. 1		
2-U. esse immutabile sit proprium Dei	" " a. 2 (a. 3 omis)		

Q. X. DE AETERNITATE DEI.

- | | | |
|--|-------------------------|-------|
| 1-U. Quid sit aeternitas..... | I D. 8, q. 2, a. 1 | I, 15 |
| 2-U. Deus sit aeternus | | |
| 3-U. esse aeternum sit proprium Dei | « a. 2 | |
| 4-U. aeternitas differat ab aevo, et tempore | { I D. 19, q. 2, a. 1-2 | |
| 5-U. aevum sit aliud a tempore. } | { II D. 2, q. 1, a. 1 | |
| 6-U. sit tantum unum aevum, sicut est unum tempus, et una aeternitas | II D. 2, q. 1, a. 2. | |

Q. XI. DE UNITATE DIVINA

- | | | |
|--------------------------------------|---------------------|-----------------|
| 1-U. unum addat aliquid supra ens. | | |
| 2-U. unum, et multa opponantur | | |
| 3-U. Deus sit unus | I D. 24, q. 1, a. 1 | I, 42 |
| 4-U. Deus sit maxime unus.... | | Pot. q. 3, a. 6 |

Q. XII. DE COGNITIONE, ET VISIONE DEI.

- | | | | |
|--|----------------------|--------------|--|
| 1-U. aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. | IV D. 49, q. 2, a. 1 | III, 51 ; 57 | Verit. q. 8, a. 1.
Quodlib. 7, a. 1;
» 10, a. 17 |
| 2-U. essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam | | | |
| 3-U. essentia Dei possit videri oculo corporeo | « a. 2 | « 49 | |

SUMMA THEOLOGICA

	IN SENTENTIAS	C. GENTES	QQ. DD., etc.
4-U. aliqua substantia intellectus creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.	IV D. 49, q. 2, a. 6	III, 52	<i>Verit.</i> q. 8, a. 3
5-U. intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat lumine creato		" 53-54	
6-U. videndum Dei essentiam unus alio perfectius videat.	" " a. 4	" 58	
7-U. aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam	" " a. 3	" 55	" " a. 2
8-U. intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.	" " a. 5	" 56	" " a. 4
9-U. ea, quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat		(<i>"</i> 59)	" " a. 5
10-U. simul cognoscat omnia, quae in Deo videt		" 60	
11-U. in statu hujus vitae aliquis homo possit essentiam Dei videre	" " a. 7	" 47	" q. 10, a. 11
12-U. per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus	I D. 3, q. 1, a. 1		<i>in Boeth. de Trin.</i> q. 1, a. 2.
13-U. supra cognitionem naturalem, in praesenti vita, sit aliqua cognitio Dei per	" " a. 4		

1-U. Deus sit nominabilis a nobis.....	I D. 22, q. 1, a. 1	I, 31	Pot. q. 7, a. 5
2-U. aliqua nomina dicta de Deo praedicentur de ipso substantialiter			
3-U. aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an vero omnia ei attribuuntur metaphorice	» « a. 2	« 30	
4-U. multa nomina dicta de Deo sint synonyma		« 35	« a. 6
5-U. aliqua nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce		« 32-34	« a. 7
6-U. supposito quod dicantur analogice, dicantur per prius de Deo, vel de creaturis			(amorce dans I, 34)
7-U. aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore	I D. 30, a. 1-3		
8-U. hoc nomen, Deus, sit nomen naturae, vel operationis	I D. 2, Exposit.		
9-U. hoc nomen, Deus, sit nomen communicabile			
10-U. accipitur univoce, vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, per participationem, et secundum opinionem...			

SUMMA THEOLOGICA

- 11-U. hoc nomen, Qui est, sit maxime proprium nomen Dei
 12-U. propositiones affirmativae possint formari de Deo ...

Q. XIV. DE SCIENTIA DEI

- 1-U. in Deo sit scientia
 2-U. Deus intelligat seipsum...
 3-U. Deus comprehendat se...
 4-U. suum intelligere sit sua substantia.....
 5-U. intelligat alia a se.....
 6-U. Deus habeat de rebus propriam cognitionem.....
 7-U. scientia Dei sit discursiva.
 8-U. scientia Dei sit causa rerum
 9-U. scientia Dei sit eorum, quae non sunt
 10-U. scientia Dei sit malorum.
 11-U. scientia Dei sit singularem
 12-U. scientia Dei sit infinitum
 13-U. scientia Dei sit futurorum
 14-U. contingentium
 15-U. scientia Dei sit enunciabilem.....
 15-U. scientia Dei sit variabilis.

IN SENTENTIAS

I D. 8, q. 1, a. 1

I D. 4, q. 2, a. 1

I D. 35, a. 1

" a. 2

" a. 3

I D. 38, a. 1

" a. 4

I D. 36, q. 1, a. 2

" " a. 1

I D. 39, q. 1, a. 3

I D. 38, a. 5

" a. 3

I D. 39, q. 1, a. 1-2

C. GENTES

I, 36

I, 44

" 47

" "

" 45

" 49

" 50

" 57-58

" " a. 14

" " a. 8

" " a. 15

" " a. 5

" " a. 9

" " a. 12

" " a. 7

QQ. DD., etc.

Verit. q. 2, a. 1

" " a. 2

" " a. 3

" " a. 4

" " a. 14

" " a. 8

" " a. 15

" " a. 5

" " a. 9

" " a. 12

" " a. 7

tiam speculativam, vel pra-
cticam.....

Q. XV. DE IDEIS.

- 1-U. sint ideae
- 2-U. sint plures ideae, vel una tantum
- 3-U. ideae sint omnium, quae cognoscuntur a Deo.....

Q. XVI. DE VERITATE.

- 1-U. veritas sit in re, vel in intellectu tantum
- 2-U. veritas sit tantum in intellectu componentem et dividente }
- 3-De comparatione veri ad ens }
- 4-De comparatione veri ad bonum.....
- 5-U. Deus sit veritas
- 6-U. omnia sint vera una veritate, vel pluribus
- 7-U. veritas sit aeterna
- 8-U. veritas sit immutabilis... }

Q. XVII. DE FALSITATE.

- 1-U. falsitas inveniatur in rebus
- 2-U. falsitas sit in sensu.....
- 3-U. falsitas sit in intellectu...
- 4-U. verum, et falsum sint contraria.....

Verit. q. 3, a. 3.

“ “ a. 1

“ “ a. 2

“ “ a. 4-8

Verit. q. 1, a. 2

“ “ a. 3

“ q. 21, a. 3

I, 60-61

“ 62

Verit. q. 1, a. 4; 8

“ “ a. 5

“ “ a. 6

Verit. q. 1, a. 10

“ “ a. 11

“ “ a. 12

(amorces dans a. 10)

amorces dans l'article
ci-dessus

I D. 36, q. 2, a. 1

“ “ a. 2

“ “ a. 3

I D. 19, q. 5, a. 1

I D. 19, q. 5, a. 2

“ “ a. 3

SUMMA THEOLOGICA	IN SENTENTIAS	C. GENTES	QQ. DD., etc.
Q. XVIII. DE VITA DEI.			
1-Quorum sit vivere		(amorcel, 97	
2-Quid sit vita.....		“ “ 98	
3-U. vita Deo conveniat		I, 97-99	
4-U. omnia in Deo sint vita ...			<i>Verit.</i> q. 4, a. 8
Q. XIX. DE VOLUNTATE DEI.			
1-U. in Deo sit voluntas	I D. 45, a. 1	I, 72-74	<i>Verit.</i> q. 23, a. 1
2-U. Deus velit alia a se	“ a. 2	“ 75-77	
3-U. quidquid Deus vult, ex necessitate velit.....	I D. 43, q. 2, a. 1	“ 80-83	“ “ a. 4
4-U. voluntas Dei sit causa rerum	I D. 45, a. 3		
5-U. voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam ...		“ 86-87	
6-U. voluntas Dei semper impleatur	I D. 47, a. 1-2.		“ “ a. 2
7-U. voluntas Dei sit mutabilis		(amorcel, 82)	
8-U. voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis....		I, 85	“ “ a. 5
9-U. voluntas Dei sit malorum.	I D. 46, a. 4	“ 95	
10-U. Deus habeat liberum arbitrium.....	II D. 25, a. 1	“ 88	“ q. 24, a. 3
11-U. sit distinguenda in Deo voluntas signi.			
12-U. convenienter ponantur circa divinam voluntatem	I D. 45, a. 4		

I, 91

amorce dans a. 1

1-U. in Deo sit amor

ci-dessous

2-U. Deus amet omnia

3-U. Deus magis amet unum,

quam aliud.....

4-U. Deus meliora magis amet

a. 4

a. 5, qc. 1-4

Q. XXI. DE JUSTITIA ; ET MISERICORDIA DEI.

1-U. in Deo sit iustitia

2-U. iustitia Dei veritas dici

possit

3-U. in Deo sit misericordia ..

4-U. in omni opere Dei sit jus-

titia, et misericordia.....

IV D. 46, q. 1, a. 1, qc1

“ “ “ qc3

“ q. 2, a. 1, qc1

“ “ a. 2, qc2

Q. XXII. DE PROVIDENTIA DEI.

1-U. providentia Deo conve-

niat

2-U. providentiae divinae sub-

dantur omnia.....

3-U. providentia divina imme-

diate sit de omnibus.....

4-U. providentia divina impo-

nat necessitatem rebus pro-

visis.....

III, 64

Verit. q. 5, a. 2

I D. 39, q. 2, a. 2

(“ 75)

“ “ a. 3-7

“ 76-77

(“ “ a. 8-10)

“ 72-73

Q. XXIII. DE PRAEDESTINATIONE DEI.

1-U. Deo competat praedestina-

tio hominum

I D. 40, q. 1, a. 2

Verit. α. 5. a. 2

SUMMA THEOLOGICA	IN SENTENTIAS	C. GENTES	QQ. DD., etc.
2-U. praedestinationo ponat ali- quid in praedestinato....	I D. 40, q 1, a. 1		
3-U. Deo competat reprobatio aliquorum hominum.....	« q. 4, a. 1		
4-U. praedestinati eligantur a Deo	I D. 41, a. 1-2		
5-U. merita sint causa, vel ratio praedestinationis, reproba- tionis, et electionis	« a. 3		
6-U. praedestinati infallibiliter salventur	I D. 40, q. 3, a. 1		<i>Verit.</i> q. 5, a. 2
7-U. numerus praedestinatorum sit certus			« « a. 3; 5
8-U. praedestinatio possit iuva- ri precibus sanctorum	I D. 41, a. 4		« « a. 4
			« « a. 6
Q. XXIV. DE LIBRO VITAE.			
1-Quid sit liber vitae	III D. 34, q. 1, a. 2, qc 1		(<i>Verit.</i> q. 7, a. 1)
2-Cuius vitae sit liber.....	« « « qc 2		« « a. 5-7
3-U. aliquis possit deleri de lib- ro vitae.....	« « « qc. 3		(« « a. 8)
Q. XXV. DE POTENTIA DEI.			
1-U. in Deo sit potentia	I D. 42, q. 1, a. 1	II, 7-9	<i>Pot.</i> q. 1, a. 1
2-U. potentia Dei sit infinita...	I D. 43, q. 1, a. 1	« 22	« « a. 2
3-U. Deus sit omnipotens	I D. 42, q. 2, a. 1		« « a. 7
4-U. possit facere, quod ea, quae			

5-U. Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit	I D. 43, q. 2, a. 1-2	II, 23	Pot. q. 1, a. 5
6-U. Deus possit ea, quae facit, meliora facere	I D. 44, a. 1-3		
Q. XXVI. DE BEATITUDINE DEI.			
1-U. beatitudo competat Deo..			
2-U. Deus dicatur beatus secundum actum intellectus ...		I, 100-101	
3-U. Deus sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati			
4-U. in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo.....		a 102	

B. — TRAITÉ DE DEO TRINO

Q. XXVII. DE PROCESSIONE, SEU ORIGINE DIVINARUM PERSONARUM.

1-U. processio sit in divinis.....	I D. 13, a. 1	Pot. q. 10, a. 1
2-U. aliqua processio in divinis possit dici generatio	I D. 4, a. 1	
3-U. praeter generationem possit esse aliqua processio in divinis	I D. 13, a. 2	« « a. 2
4-U. illa alia processio possit dici generatio ...	« a. 3	
5-U. sint in divinis plures processiones, quam duae	« « a. 2	

Q. XXVIII. DE RELATIONIBUS DIVINIS.

1-U. in Deo sint aliquae relationes reales.....	I D. 26, q. 2, a. 1	Pot. q. 8, a. 1
2-U. illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae	I D. 33, a. 1	« « a. 2
3-U. possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.....		(« « a. 3)
4- De numero harum relationum.....		

Q. XXIX. DE PERSONIS DIVINIS.

1-De definitione personae	I D. 25, a. 1	Pot. q. 9, a. 2
2-U. persona sit idem, quod hypostasis, subsistentia, et essentia	I D. 23, a. 1	« « a. 1
	I D. 23, a. 2	« « a. 3
3-U. nomen personae competat in divinis.....	I D. 25, a. 2	
4-U. nomen personae in divinis significet relationem.....	I D. 23, a. 3	

Q. XXX. DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS.

1-U. sint plures personae in divinis.....	{ I D. 2, a. 4	Pot. q. 9, a. 5-6
2-Quot sint personae in divinis.....	{ I D. 23, a. 4	
3-U. termini numerales ponant aliquid in divinis	I D. 10, a. 5	" " a. 9
4-U. hoc nomen, persona, sit commune tribus personis in divinis.....	I D. 24, q. 1, a. 3	" " a. 7
	I D. 25, a. 3	

Q. XXXI. DE HIS QUAE PERTINENT IN DIVINIS AD UNITATEM, VEL PLURALITATEM PERSONARUM.

1-U. in divinis sit Trinitas	I D. 24, q. 2, a. 2	
2-U. Filius possit dici alius a Patre	{ I D. 24, q. 2, a. 1	Pot. q. 9, a. 8
	{ I D. 9, q. 1, a. 1	
3-U. dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis	I D. 21, q. 1, a. 1, et q. 2	
4-U. dictio exclusiva possit adiungi termino personali.....	" q. 1, a. 2	

Q. XXXII. DE COGNITIONE DIVINARUM PERSONARUM.

1-U. per rationem naturalem possit cognosci Trinitas Divinarum personarum.....	I D. 3, q. 1, a. 4	Verit. q. 10, a. 13 In Boet. de Trin. q. 1, a. 4
2-U. sint aliquae notiones Divinis personis attribuendae.....	I D. 26, q. 2, a. 3	
3-U. sint tantum quinque notiones in divinis, vel plures		
4-U. liceat circa notiones diversimode opinari	I D. 33, a. 5	

Q. XXXIII. DE HIS QUAE PERTINENT AD PERSONAM PATRIS.

- 1-U. Patri competat esse principium..... I D. 29, a. 2, qc. 1
 2-U. hoc nomen, Pater, sit proprie nomen personae Patris « « qc. 2
 3-U. hoc nomen, Pater, per prius dicatur in divinis personaliter, quam essentialiter I D. 13, a. 4
 4-U. sit proprium Patris esse ingenitum { I D. 28, q. 1, a. 1-2

Q. XXXIV. DE VERBO IN DIVINIS.

- 1-U. Verbum dicatur in divinis essentialiter, vel personaliter I D. 27, q. 2, a. 2, qc. 1
 2-U. Verbum sit proprium nomen Filii « « qc. 2
 3-U. in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas » « a. 3
 « a. 5

Verit. q. 4, a. 2

« a. 3

« a. 5

Q. XXXV. DE HOC NOMINE FILII, QUOD EST IMAGO.

- 1-U. hoc nomen, imago, in divinis dicatur personaliter I D. 28, q. 2, a. 2
 2-U. imago sit proprium nomen Filii « « a. 3

Q. XXXVI. DE PERTINENTIBUS AD NOMEN SPIRITUS SANCTI.

- 1-U. nomen Spiritus Sancti sit proprium nomen alicujus divinae personae..... I D. 10, a. 4
 2-U. persona illa, quae dicitur Spiritus Sanctus procedat a Patre, et Filio I D. 11, a. 1
 3-U. Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium..... I D. 12, a. 3

Pot. q. 10, a. 4-5

4-U. Pater, et Filius sint unum principium { I D. 11, a. 2-4
Spiritus Sancti..... I D. 29, a. 4

Q. XXXVII. DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR.

1-U. amor sit proprium nomen Spiritus Sancti I D. 10, a. 1
2-U. Pater, et Filius diligant se Spiritu Sancto { " a. 2-3
I D. 32, q. 1, a. 1-3

Q. XXXVIII. DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM.

1-U. donum possit esse nomen personale I D. 18, a. 1
2-U. sit proprium nomen Spiritus Sancti " a. 2

Q. XXXIX. DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ESSENTIAM.

1-U. essentia in divinis sit idem, quod persona I D. 34, q. 1, a. 1.
2-U. dicendum sit quod tres personae sunt " " a. 2
3-U. nomina essentialia praedicanda sint de personis in singulari, vel in plurali..... I D. 9, q. 1, a. 2
4-U. adjectiva notionalia, aut verba, vel participia praedicari possint de nominibus essentialibus concrete acceptis..... { I D. 4, q. 1, a. 2.
I D. 5, q. 1, a. 2
5-U. praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis..... I D. 5, q. 1, a. 1
6-U. nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis..... I D. 4, q. 2, a. 2
7-U. essentialia attributa sint approprianda personis I D. 31, q. 1, a. 2
8-U. Quod attributum cui personae debeat appropriari..... { " q. 2, a. 1-2; q. 3, a. 1
I D. 34, q. 2

Q. XL. DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES, SIVE PROPRIETATES.

- 1-U. relatio sit idem, quod persona.....
 2-U. relationes distinguant, et constituent per-
 sonas.....
 3-U. abstractis per intellectum relationibus a
 personis, remaneant hypostascs distinc-
 tae.....
 4-U. relationes secundum intellectum praesup-
 ponant actus personarum, vel e converso.
- I D. 33, a. 2.
 I D. 26, q. 2, a. 2
 « q. 1, a. 2
 « « a. 4
 I D. 27, q. 1, a. 2
 « q. 10, a. 3
- Pot. q. 8, a. 3

Q. XLI. DE PERSONIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS NOTIONALES.

- 1-U. actus notionales sint attribuendi personis
 divinis.....
 2-U. huiusmodi actus sint voluntarii, vel neces-
 sarii.....
 3-U. per huiusmodi actus persona procedat de
 aliquo, vel de nihilo.....
 4-U. in divinis sit potentia respectu actum no-
 tionalium.....
 5-U. potentia generandi, vel spirandi significet
 relationem, et non essentiam.....
 6-U. actus notionales ad plures personas ter-
 minari possint
- I D. 6, a. 1-3
 I D. 5, q. 2, a. 1-2
 I D. 7, q. 1, a. 1
 « « a. 2
 « q. 2, a. 1-2
- Pot. q. 2, a. 3
 « « a. 1
 » « a. 2
 » « a. 4

Q. XLII. DE AEQUALITATE, ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM.

- 1-U. aequalitas locum habeat in personis divi-
 nis
- 2-U. persona procedens sit aequalis secundum
 aeternitatem ei, a qua procedit
- I D. 19, q. 1, a. 1
 I D. 9, q. 2, a. 1
- Pot. q. 3, a. 13

3-U. sit aliquis ordo in personis divinis	I D. 12, a. 1 I D. 20, a. 3
4-U. personae divinae sint aequales secundum magnitudinem	I D. 19, q. 3, a. 2
5-U. una personarum divinarum sit in alia...	I D. 20, a. 1-2
6-U. personae divinae sint aequales secundum potentiam.....	I D. 15, q. 1, a. 1 " q. 1, a. 2 " q. 4, a. 3
Q. XLIII. DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM.	I D. 14, q. 2, a. 2
1-U. alicui personae divinae conveniat mitti..	I D. 15, q. 2, a. 1
2-U. missio in divinis sit aeterna, vel tantum temporalis	I D. 15, q. 2, a. 1
3-Secundum quid persona divina invisibiliter mittatur	" q. 4, a. 1 " q. 5, a. 1, qc. 2. 4
4-U. cuilibet personae conveniat mitti, et prae- cipue Patri	I D. 14, q. 1, a. 1 I D. 16, a. 1
5-U. invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus Sanctus	I D. 15, q. 3, a. 1-2
6-Ad quos fiat missio invisibilis.....	
7-De missione visibili	
8-U. alia persona divina tantum mittatur ab ea a qua procedit.....	

III. — Comparaison des textes

Les divers articles mis en regard au chapitre précédent, sont rapprochés non seulement par le sujet identique qu'ils traitent, mais aussi plus ou moins, par la manière de le traiter.

Il est, en effet, certain que saint Thomas en écrivant la *Somme* avait sous les yeux ses précédents ouvrages. Le fait est *a priori* plus que vraisemblable ; il devient évident si l'on compare en détail les textes parallèles, surtout ceux du commentaire sur les *Sentences*. Sans doute, il n'y a à peu près jamais de texte reproduit tel quel d'un ouvrage à l'autre ; les changements d'ordre, suppressions, additions et corrections abondent, au point de changer parfois entièrement la physionomie d'une question ; et par conséquent il ne peut s'agir d'une simple édition revue et corrigée du premier ouvrage. Il est vraisemblable qu'après avoir relu ses premiers travaux et avoir de nouveau médité la question à traiter, le saint écrivait son article sans plus se préoccuper de sa rédaction d'autrefois. Mais en comparant ces articles en détail, paragraphe par paragraphe, il paraît impossible d'expliquer les ressemblances qu'on trouve dans leur groupement, dans les matériaux utilisés, par

le seul fait que c'étaient là les questions, textes et objections de cours à traiter en cet endroit¹.

Voici à titre d'exemple deux articles n'offrant rien de bien spécial, mais qui pourront donner une idée de cette utilisation assez libre des *Sentences* dans la *Somme* :

in III Sent., D. 24, q. 1,
a. 1, qc. 3.

Videtur quod fidei possit subesse falsum.

3. Praeterea, spei potest subesse falsum : quia aliquis sperat se habiturum vitam aeternam qui nunquam habebit ; similiter et caritati : quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, sicut de Apostolo patet, I Cor. 1 ; ergo et fidei.

1. Omne enim verum contingens potest esse falsum. Sed fidei subest aliquod verum contingens, scilicet Passio Christi, quia fuit voluntaria et ex libero arbitrio tam Christi quam Iudaeorum dependens. Ergo fidei potest subesse falsum.

1. On peut achever de s'en convaincre en comparant les articles de la *Somme* successivement avec le commentaire sur les *Sentences* de saint Thomas et celui de quelques contemporains, saint Bonaventure par exemple ou même Albert le Grand.

2. L'objection reste la même, mais à propos de la charité l'exemple est changé et dans la *Somme* vient bien mieux au sujet.

II^a II^{ae}, q. 1, a. 3.

Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. Fides enim dividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum ; multi enim sperant se habituros vitam aeternam qui non habebunt ; similiter etiam et caritati : multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum².

2. Praeterea Abraham credidit Christum nasciturum secundum illud Ioann. 8⁵⁶ : Abraham pater vester exsultavit ut videret diem meum. Sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari ; sola enim sua voluntate carnem accepit ;

2. Praeterea in tempore ante passionem Christi, postquam credidit Abraham Christi passionem futuram, constat quod possibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare : quod si fuisset, fides Abrahae falsificata fuisset. Ergo fidei potest subesse falsum.

(*Ibid. qc. 2 ad 4* : Praeterea, sicut dicit Philosophus in *III de anima* text. 22, in compositione intellectuum cadit tempus. Sed de substantia fidei non videtur esse tempus ; alioquin nullus fuisset tempore nativitatis Christi fidelis, nisi qui credidisset eum tunc nasci. Ergo fides non est circa verum complexum.) Cf. aussi *ad 5, ibid.*

4. Praeterea latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriae aliquis potest errare sicut qui credit hostiam esse consecratam quae non est consecrata, et eam adorat. Ergo et fidei potest subesse falsum.

et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum¹.

3. Praeterea fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus ; et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum².

4. Praeterea unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

1. Deux objections identiques au fond, sont fondues en une.

2. Objection empruntée à la *quaestiuncula* précédente du Commentaire sur les *Sentences* ; dans l'article correspondant de la *Somme*, II-II, q. 1, a. 2, elle est précisément omise : elle a donc été transportée ici et adaptée à cet article.

Sed contra fides est certior quam scientia, ut supra dictum est. Sed scientiae non subest falsum. Ergo multo minus fidei. Praeterea per nullam virtutem producit actus malus : quia bonus usus potentiae est actus virtutis ut dicit Augustinus, *de lib. arbit.* II, 19. Sed opinari falsum est malus usus intellectus. Cum ergo fides sit virtus, non contingit fidei subesse falsum.

Solutio. Ad tertiam quaestionem dicendum quod fides innititur veritati primae : unde cum illa sit infallibilis, fidei non potest subesse falsum.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, c. 2. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum¹.

Respondeo dicendum quod nihil subest alieni potentiae, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti ; sicut color videri non potest nisi per lumen, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima, unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum².

Ad tertium dicendum

Ad primum ergo dicendum

1. Noter la différence de rédaction dans les deux *Sed contra* dont le fond est le même.

2. Ici encore remarquer le progrès de la pensée en plénitude et en netteté.

quod spes non tendit in beatitudinem nisi ex suppositione meritorum, alias esset praesumptio et non spes. Unde si deficientibus meritis iste ad beatitudinem non pervenit ut speravit, spes non decipitur. Et similiter nec caritas decipitur : quia semper vult id quod Deo placitum est. Unde si aliquis postea comperiat non esse Deo placitum quod prius placitum aestimabat, aestimatio humana fallitur, non caritas.

quod, quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis¹.

Et tamen neque etiam spei subest falsum; non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem, hoc enim esset praesumptionis, sed secundum auxilium gratiae; in qua si perseveraverit omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur. Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit, unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

1. A la réponse des *Sentences* saint Thomas en substitue une qui va bien plus au fond même de la difficulté. Cependant il reprend ensuite celle-là pour compléter sa solution.

Ad primum, ergo dicendum quod contingens non potest esse obiectum fidei nisi secundum quod stat sub divina praescientia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiae et sic cadit sub fide; unde sicut praescientia non potest falli, ita nec fides.

Ad secundum dicendum quod post tempus Abrahae potuit Deus alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad praescientiam: non enim potest Deus ut aliquid ab eo praescitum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel mutari; et sic fides Abrahae fuerat de passione Christi secundum quod subsistit divinae praescientiae.

(*qc. 2 ad 4* : Ad quartum dicendum quod tempus determinatum est de his quae accidentaliter se habent ad fidem, sicut etiam se habet accidentaliter ad praedicatum et ad subiectum, quae intellectus componit et dividit. Ea autem quae se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate

Ad secundum dicendum quod « Deum non incarnari » secundum se consideratum, fuit possibile post tempus Abrahae; sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis ut in I dictum est, et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum¹.

Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi natiuitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim ex coniectura humana hominem fidelem falsum aliquid

1. Exemple de réponse résumée.

salutis, nisi postquam determinata sunt per praedicationem et doctrinam.)

Ad quartum dicendum quod fides non est de hac hostia nisi rite consecrata; sed quod haec hostia sit rite consecrata, hoc est humanae aestimationis, et ex hac parte potest accidere error in latría.

aestimare; sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile¹.

Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi² sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

Lorsqu'un article de la *Somme* s'inspire d'un chapitre du *contra Gentes* ou d'un article des *Quaestiones disputatae*, il les suit naturellement de plus loin. Dans le premier de ces ouvrages il n'y a pas le plus souvent d'objections; fréquemment l'exposé se réduit à presque rien et il ne reste guère dans tout un chapitre qu'une série d'arguments. Dans les *Questions* au contraire la série des preuves pour ou contre, le corps de l'article sont très longs et

1. Dans les *Sentences* saint Thomas répondait à cette objection classique en distinguant *ea quae accidentaliter se habent ad fidem*; la distinction, qui se retrouve dans les pages voisines des *Sentences* (entre *ea quae se habent ad fidem materialiter, formaliter et accidentaliter*), pouvait s'expliquer, mais n'était pas non plus très heureuse, il faut l'avouer. De fait, elle disparaît ici dans la *Somme*, comme dans les passages parallèles aux autres endroits où elle paraissait. Comparer *II-II* q. 1, a. 1, *in corp.* et ad 2, avec *III Sent.*, D. 24, q. 1, a. 1, qc. 1, *solut.* et ad 2; *II-II*, q. 1, a. 5, *in corp.* avec *III Sent.*, D. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, *in solutione*, et avec *Verit.* q. xiv, a. 9, où la distinction a déjà disparu aussi.

2. Autre exemple encore de réponse serrant de plus près la difficulté.

seront très résumés dans la *Somme*. Le but de ces écrits est très différent : l'un est destiné à la controverse, l'autre se consacre à l'étude approfondie de certaines questions, sorte de cours supérieur ajouté par le maître au cours régulier et complet, fourni par les bacheliers commentateurs des *Sentences*.

La *Somme* étant dans l'intention de son auteur destinée aux débutants¹, il est tout naturel que ce soit surtout entre elle et les *Sentences* que l'on trouve les rapports les plus étroits. Et par conséquent ce sera surtout dans la comparaison de ces deux écrits qu'on pourra rechercher les traces des changements qu'a pu subir la pensée de saint Thomas. Ayant de lui deux grands ouvrages, de but et de méthode identiques, composés l'un vers 1253-1255, l'autre après 1265, donc à plus de dix ans d'intervalle, nous nous trouvons, pour faire chez saint Thomas ce travail de rapprochement, dans des conditions exceptionnellement favorables.

Le travail sera encore facilité par le fait que le Docteur lui-même nous a tracé au début de sa *Somme* le programme des changements d'ordre purement pédagogique qu'il a introduits dans son ouvrage :

Consideravimus, dit-il, huius doctrinae novitios in his quae a diversis conscripta sunt plurimum impediri : a) partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum ; b) partim etiam quia ea

1. *Summa Theol.* I, Prol. : Propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinac, sed secundum quod requirebat librorum expositio vel secundum quod se praebebat disputandi occasio; c) partim quidem quia frequens eorumdem repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii ea quae ad sacram doctrinam pertinent breviter et dilucide prosequi, secundum quod materia patietur (1^a Prolog.).

Beaucoup d'arguments apportés dans les *Quaestiones disputatae* ou le *contra Gentes* font défaut dans les articles correspondants de la *Somme* : évidemment saint Thomas les a jugés inutiles pour les *incipientes*.

Des textes patristiques qui à eux seuls font l'objet d'un article entier dans le commentaire des *Sentences*, n'occupent plus qu'une difficulté de la *Somme*. L'article sur les diverses appropriations dans la Trinité, 1^a, q. 39, a. 8, résume les trois articles des *Sentences* I, D. 31, q. 2, a. un. et q. 3, a. 1 et 2, auxquels vient s'ajouter I, D. 34, q. 2 a. 1, qui traitait incidemment d'un autre texte augustinien sur le même sujet. On voit là le souci de traiter les questions suivant leur ordre logique, à une certaine place, et non selon que les amène l'exposition d'un texte.

Ce souci reparait encore dans les changements continuels faits à la division des matières : par exemple la séparation entre le *De Deo Uno* et *de Trinitate*, séparation qui s'était déjà réalisée dans le *Compendium theologiae ad Reginaldum*. Dans le traité de la Trinité lui-même, on l'a vu plus haut, à peu près tous les articles de la *Somme* (sauf quatre ou cinq) ont leur équivalent dans les *Sen*

tences : mais sur dix-sept questions, cinq seulement sont dérivées chacune de la même distinction des *Sentences* : les autres empruntent à deux, trois, quatre et même cinq distinctions différentes les articles qui les composent.

Les changements d'ordre pédagogique introduits par un maître comme saint Thomas, sont déjà très intéressants et très instructifs à suivre dans le détail ; mais, évidemment, pour nous, ce sont avant tout les changements dans le fond que nous voudrions pouvoir saisir. Peut-on arriver à quelque résultat dans ce sens par une comparaison suivie de textes parallèles ?

Je crois que oui ; cette comparaison, en effet, permettra tout d'abord de rechercher les modifications de *vocabulaire théologique*, et il y en a.

Le verbe *revelare* par exemple, et son substantif *revelatio*¹ se trouvent trois fois seulement dans le commentaire sur le Prologue des *Sentences* ; dans le texte parallèle *I*^a, q. 1, on le trouve vingt-six fois. Il est ainsi réparti dans les deux questions :

<i>Sent.</i> Prol. I, q. 1				<i>Sent.</i> Prol. I, q. 1			
1	(1)	=	1 (7)	3 ³	(»)	=	6 (3)
3 ²	(»)	=	2 (2)	4	(»)	=	7 (»)
2	(»)	=	3 (2)	5	(2)	=	8 (7)
3 ¹	(»)	=	4 (»)			=	9 (3)
		=	5 (1)			=	10 (»)

1. Voir l'article du P. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot revelare*, RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, 1916, pp. 149-157, particulièrement p. 156.

En revanche les expressions *divinum lumen* et semblables se trouvent huit fois dans les *Sentences*, quatre seulement dans la *I^a*; le mot *inspiratio* appliqué à la foi, six fois dans les *Sentences*, une dans la *Somme*; enfin, la réunion des deux *ex inspiratione divini luminis* qui se rencontre trois fois dans les *Sentences* est absente dans la *Somme*. Et en regardant de plus près on voit que précisément dans plusieurs cas c'est *revelatio* qui vient se substituer à *lumen* ou *inspiratio*, par exemple :

Sent. Prol. a. 3¹

(Sacra doctrina) est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per *inspirationem à Deo immediate acceptam* : metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas.

Sent. Prol. a. 2.

Cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens... diversarum rerum considerationem habet...

ad 1 : *divinum lumen*, ex cuius certitudine procedit hæc scientia, est efficax ad manifestationem plurium

I^a q. 1. a. 6.

Sacra autem doctrina propriissime de Deo determinat secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per *revelationem communicatum*. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

I^a, q. 1, a. 3.

Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt *divinitus revelata*... omnia quaecumque sunt *divinitus revelabilia* communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae.

ad 2 : ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur potest sacra doctrina una existens considerare sub

quae in diversis scientiis in philosophia traduntur.

Cf. ad. 3 : ...*per divinum lumen*.

Sent., Prol. a. 1.

Unde oportet... quatenus homo manuducatur, ad illam contemplationem in statu viae *per cognitionem* non ex creaturis sumptam, sed *immediate ex divino lumine inspiratam*.

Ad 1 : ...oportet esse aliam (scientiam) quae existentia consideret secundum rationes *ex inspiratione divini luminis* acceptas.

una ratione, in quantum scilicet sunt *divinitus revelabilia*.

I^a, q. 1, a. 1.

Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam *per revelationem divinam* quae rationem humanam excedunt.

ad 2 : Unde nihil prohibet de eisdem... etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur *lumine divinae revelationis*¹.

Ce changement dans le vocabulaire n'est donc pas fortuit : ou il a été voulu intentionnellement, ou il trahit inconsciemment une modification dans les idées.

Et de fait, sans quitter le même sujet et la même question de la *Somme*, on peut constater à plusieurs reprises dans le commentaire *in Prolog. Sent.* un rapprochement entre le *lumen fidei* et l'*intellectus principiorum* : dans la *I^a*, q. 1, ce rapprochement n'est plus fait et semble systématiquement exclu. Par exemple, *in Prol.* a. 3² ad 2 = *I^a*, q. 1, a. 2 ad 1,

1. Notons cependant que dans le *Sed contra*, la *Somme* porte ; *aliam scientiam divinitus inspiratam* (unique emploi de ce mot dans toute la question), tandis que *in Sent.* porte : *doctrinam quae per revelationem procedat* : c'est le premier emploi des deux mots au début des deux ouvrages ; à partir de ce moment, au contraire, *revelatio* devient habituel dans *I^a*, q. 1 et *inspiratio* y disparaît.

saint Thomas pose la même objection : *Omnis scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur.*

Voici maintenant les deux réponses :

in Sent., Prol., a. 3², ad 2.

Ad aliud dicendum quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei qui per lumen infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si infidelibus nota non sunt qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis.

I^a, q. I, a. 2, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur in notitiam superioris scientiae; et talia sunt principia sacrae doctrinae ut dictum est.

Même rapprochement dans *in Prolog.*, a. 3², ad 2 : ici objection et réponse sont supprimées de *I^a*, q. 1, a. 2, peut-être pour raison d'ordre didactique : il s'agit, en effet, là de l'*habitus fidei* dont saint Thomas traitera plus loin.

Dans *in Prolog.* a. 3³, ad 1 (parallèle à *I^a*, q. 1, a. 5, ad 1) et *in Prolog.* a. 5 (= *I^a*, q. 1, a. 8) même rapprochement encore entre l'*habitus fidei* et l'*intellectus principiorum*¹, mais rien n'en passe

1. « Magis enim fidelis et firmiter assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita quæ est opinio fortificata rationibus. Habitus autem illorum principiorum, scilicet articulorum,

dans les passages correspondants de la *Somme*. Il semble donc bien qu'il y ait là une vue qui plaise moins à saint Thomas. En revanche, dans la *I^a*, q. 1, a. 6, ad 3 apparaît la distinction célèbre :

Contingit aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis : sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur... Alio modo per modum cognitionis sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus sancti... Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur.

Ce rapprochement entre le rôle de l'*habitus fidei* et celui des autres vertus pour une connaissance *per modum inclinationis*, saint Thomas le fait à plusieurs reprises¹, et il semble que dans sa pensée il soit précisément venu remplacer le rapprochement fréquent dans les *Sentences* avec l'*habitus principiorum*. La chose paraît clairement dans les textes *III Sent. D. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 2 = II^a, II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3*.

Voici les deux textes, objection et réponse :

III Sent. D. 24, q. 1, a. 2¹
ad 2.

II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3.

Praeterea lumen fidei se ha-

Praeterea fides est quod-

dicitur fides et non intellectus quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet... » *in Prol. a. 3³*. Il y a là entre la foi et la science un principe de distinction tout autre, et bien moins heureux que celui qui revient sans cesse dans la *I^a*.

1. Sur les diverses interprétations de ces textes, voir HARENT, *DTC.*, t. VI, col. 242, sqq.

bet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

...Ad secundum dicendum quod *termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui : ideo cognitio quae consurgit de illis principiis est visio : sed non est ita de terminis articulorum.* Unde in futuro quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis.

dam spirituale lumen. Sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea esse quae creduntur. Sicut enim *per alios habitus virtutum* homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, *ita etiam per habitum fidei* inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae convénient rectae fidei, et non aliis.

Un dernier texte (*IIa-IIae*, q. 2, a. 3, ad 2), montre bien comment se fait le passage d'une idée à l'autre :

Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt illi virtuti ; et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homo as-his quae sunt fidei, non autem contrariis.

Saint Thomas n'entendait donc nullement opposer les deux idées l'une à l'autre. Il n'en est que plus curieux de le voir supprimer si souvent l'une des deux, surtout dans la *I^a*, q. 1.

Y a-t-il là un pur hasard ou bien l'indice d'un travail insensible dans ses idées sur la foi, d'un de ces changements lents dont je parlais tout à l'heure ?

C'est précisément par une comparaison très complète, très méthodique et très serrée de ces textes qu'on pourrait arriver peut-être à décider la question. Mais on avouera qu'il serait d'un grand intérêt de savoir si les textes cités plus haut et omis dans la *Somme* répondent bien à la pensée définitive de saint Thomas, si pour lui, par exemple, ce qui différencie le plus essentiellement la foi théologique de la « croyance » aux premiers principes, c'est simplement l'obscurité de la première, le caractère analogique des notions qui entrent dans ses articles, comme il semble presque le dire dans le Prologue des *Sentences*, ou au contraire le fait d'être basée sur un témoignage, sur la révélation divine, suivant sa formule favorite de la *I^a, q. 1*. Entre l'*habitus fidei* et l'*intellectus principiorum* doit-on admettre la ressemblance étroite que supposent les réponses des *Sentences*, ou faut-il entendre plus largement, comme le fait le P. Harent¹, le rapprochement entre le rôle de cet *habitus*, celui des autres vertus et celui de l'*intellectus principiorum* ?

Le sommaire rapprochement des textes fait plus haut semble indiquer que la pensée de saint Thomas évoluait plutôt dans le second sens, et que par conséquent ses premières formules ne seraient pas chez lui à serrer de trop près.

Une comparaison suivie et attentive des « doublets » que forment tant d'articles des *Sentences*, des *Questions disputées*, des *Quodlibeta*, de la *Somme* etc., permettra donc à la longue de multiplier les cons-

1. HARENT, *Dict. Théol. cath.*, loc. cit.

tatations de ce genre, de les éclairer l'une par l'autre et, si menues qu'elles paraissent souvent au premier abord, d'en tirer, par voie de groupement et de convergence, comme en tout travail historique, des conclusions importantes : en bien des cas, en effet, il sera possible de la sorte d'arriver à saisir de plus près et plus pleinement quelle a été la véritable pensée du saint Docteur.

Pour compléter ces brèves indications, il reste à étudier un peu plus en détail quelques exemples des variations de formules, ou même de pensée, révélées par cette comparaison des doublets de saint Thomas. Les deux premiers exemples seront pris dans ce traité de la foi auquel appartenaient déjà les derniers textes cités plus haut. Les deux autres du reste, seront eux aussi empruntés à la II^e partie de la *Somme*.

IV. — Premier exemple : la foi qui discerne

« L'*habitus* infus de la foi nous aide en deux choses, savoir à croire ce qu'il faut croire, et à refuser tout assentiment à ce qu'il ne faut pas croire. »

Ce texte du Commentaire sur les *Sentences* (II, D. 23, q. 3, a. 2) appartient à une série de passages où saint Thomas parle d'un pouvoir discernant de la foi¹. On a pu se plaindre que ces passages aient été trop négligés par beaucoup de théologiens². Raison de plus pour les choisir ici comme matière à un premier exemple de comparaison plus

1. Voir sur ces passages : P. ROUSSELOT, *les Yeux de la foi*, Recherches de Sc. relig., mai, septembre 1910 ; JOYCE, *la Foi qui discerne, d'après saint Thomas*, *ibid.*, 1916, p. 433 sqq. ; HARENT, *Note* sur cet article, *ibid.*, p. 455 ; HUBY, *Miracle et Lumière de grâce*, *ibid.*, 1918, p. 36-77.

2. Le P. Joyce note avec raison l'exception que fait l'article du P. Harent sur la *Foi* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, p. 242 sqq. Je puis ajouter que le P. Portalié dans son traité de *Fide* resté manuscrit s'était lui aussi longuement occupé de ces textes et des interprétations qu'ils avaient reçues dans l'école thomiste : sur ce point comme sur bien d'autres, les notes de ce remarquable théologien constituent une mise en valeur de la tradition théologique médiévale et moderne, égale, sinon supérieure, à tout ce qui a été imprimé de meilleur. Puisse-t-on publier quelque jour les parties au moins les plus personnelles de ces traités manuscrits.

développée entre des « doublets » du Docteur Angélique.

Trois questions différentes amènent saint Thomas à parler de cette « foi qui discerne ».

Voici d'abord, mis en parallèle pour plus de clarté, les textes relatifs à chacune de ces trois questions :

A

<i>III Sent. D. 25,</i>	<i>De Veritate, q. 14,</i>	<i>S. Th., II^a II^{ae},</i>
<i>q. 2, a. 1</i>	<i>a. 11</i>	<i>q. 2, a. 6.</i>

<i>Utrum explicatio fi-</i>	<i>Utrum sit necessa-</i>	<i>Utrum omnes ae-</i>
<i>dei sit de neces-</i>	<i>rium aliquid ex-</i>	<i>qualiter tenean-</i>
<i>sitate salutis.</i>	<i>plicite credere.</i>	<i>tur ab habendum</i>
		<i>fidem explici-</i>
		<i>tam.</i>

Qc. 4, 3. Praeterea nullus peccat qui se conformet suae regulae. Sed maiores sunt praelati vel etiam doctores. Si ergo simplices debent habere implicitam fidem in fide maiorum, non peccaret aliquis simplex dicens aliquid contra fidem si ab aliquo magistro vel praelato praedicaretur : quod falsum videtur.

Sol. 4. Ad 3 dicendum quod si- cut homo debet obedire inferiori

Sed contra...

2. Praeterea unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sint contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

Ad 2 dicendum quod ille qui non credit explicite omnes articulos potest

3. Praeterea si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur periculosum : quia potest contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam...

Ad 3 dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide

potestati in his tantum in quibus non repugnat potestas superior ; ita etiam debet homo se primae regulae in omnibus commensurare secundum suum modum ; secundae autem regulae debet se homo commensurare in his in quibus non distat a prima regula : quia in his in quibus discordat iam non est regula ; et propter hoc praelato contra fidem praedicanti non est assentiendum quia in hoc discordat a prima regula.

Nec per ignorantiam subditus excusatur a toto : quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium cum necessario doceat de omnibus quae pertinent ad salutem, I Ioan. 1. Unde si homo non sit facilis nimis ad credendum omni spiritui, quando aliquid insolitum

omnes errores vitare quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit : ut scilicet cum illi proponuntur, quasi insolita suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cuius est dubia in fide determinare.

maiorum nisi in quantum maiores adhaerent veritati divinae. Unde et Apostolus dicit I Cor. 1¹⁶ : *Imitatores mei estote sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina ; a quasi aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra Ecclesiae fidem quae non potest deficere.

praedicatur, non assentiet, sed aliunde requireret, vel Deo se committet in eius secreta supra modum non se ingerendo¹.

B

*II Sent. D. 23, De Veritate, q. 14, S. Th., II^a II^{ae}
q. 3, a. 3 a. 10. q. 5, a. 3*

Qc. 2, 1. Videtur quod in haereticis maneat fides informis.

Utrum qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis.

Ipsi enim credunt Deum trinum et unum, et Deum factum hominem. Sed haec sunt supra naturam. Cum ergo ea quae sunt supra naturam non pos-

10. Praeterea *haereticus non habet habitum fidei.* Sed contingit quod haereticus aliqua vera credit quae sunt supra facultatem rationis sicut credit Fi-

1. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis haeretici

1. A compléter et préciser par la réponse donnée dans le même article, Sol. 2 ad 3 : « Et ideo non oportet quod homo habeat explicitam cognitionem de omnibus articulis fidei, sed de aliquibus qui sunt necessarii secundum tempus illud ; et per hoc sufficienter vitantur omnes errores et dubitationes ; quia sicut habitus temperantiae inclinatur ad resistendum luxuriae, ita habitus fidei inclinatur ad resistendum omnibus quæ sunt contra fidem. Unde in tempore quando emergit necessitas explicitè cognoscendi vel propter doctrinam contrariam quæ imminet, vel propter motum dubium qui insurgit, tunc homo fidelis ex inclinatione fidei non consentit his quae sunt contra fidem, sed differt assensum, quousque plenius instruat »]

sint credi sine habitu fidei infuso, videtur quod in eis maneat fides infusa.

lium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem.

potentior est quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adiuvari ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

Sol. 2. Ad secundam quaestionem dicendum quod sicut supra dictum est¹, fidei habitus infusus in duobus nos adiuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt, et ut eis quae non sunt credenda, nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa aestimatione sine habitu infuso; sed secundum, scilicet ut discrete in haec et non in illa incli-

Ad 10 dicendum quod haeticus non habet habitum fidei, etiam si unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum solum actum contrarium tolluntur.

Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis assentiat: sicut et castitas refraenat a contrariis castitati. Quod autem haeticus aliqua

Respondeo... species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae.

Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae... ille non ha-

1. III. D. 23, q. III, a. 2 (l'article précédent): (fidei habitus) in duobus nos adiuvat: in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiem, et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem.

netur, est ex habitu infuso tantum, quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui; quae quia in haeretico non est, constat quod habitus fidei in eo non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana: si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quae contra illum habitum sunt.

Ad 1 ergo dicendum quod quamvis credunt aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per aestimationem humanam.

credat quae supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso; quia ille habitus dirigeret eum ad omnia credibilia aequaliter; sed est ex quadam aestimatione humana; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

bet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem... Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet... Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredet unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae; si enim non pertiraciter, iam non est haereticus sed solum errans...

Ad 1 ergo dicendum quod alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo quo tenet fidelis, simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei; sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio.

C

III Sent. D. 24,
q. 1, a. 3.

*Utrum necessarium
sit homini cre-
dere aliquid cuius
non habet ratio-
nem.*

Qc. 2:3. Praeter-
ea discretio est
illa quae facit om-
ne opus hominis
laudabile. Sed cum
omnis nostra dis-
cretio sit per ra-
tionem, in his
quae praeter ra-
tionem sunt, non
habemus aliquid
quod discernamus.
Ergo hoc credere
non est laudabile,
quia ita potest ali-
quis credere falsis
sicut veris.

Ad 3 dicendum
quod discretionem
credendorum ha-
bet homo per lu-
men fidei, sicut
discretionem spi-
rituum per ali-
quam gratiam gra-
tis datam; unde
homo lumen fidei
habens non con-
sentit his quae
sunt contra fidem,

De Veritate, q. 14,
a. 10

*Utrum necessarium
sit homini habere
fidem.*

6. Praeterea il-
lud quod reputa-
tur in vitium non
est necessarium ad
salutem. Sed quod
aliquis sit credu-
lus reputatur in
vitium... Ergo
credere non est
necessarium ad sa-
lutem.

Ad 6 dicendum
quod esse credu-
lum in vitium so-
nat quia designat
superfluitatem in
credendo, sicut es-
se bibulum super-
fluitatem in bi-
bendo; ille autem
qui credit Deo non
excedit modum in
credendo quia ei
non potest nimis

S. Th. II^a II^{ae},
q. 2, a. 3

*Utrum credere ali-
quid supra ra-
tionem natura-
lem sit necessa-
rium ad salutem.*

2. Praeterea, pe-
riculose homo as-
sentit illis in qui-
bus non potest iu-
dicare utrum il-
lud quod ei pro-
ponitur sit verum
vel falsum... Sed
tale iudicium ho-
mo habere non po-
test in his quae
sunt fidei, quia
non potest ea res-
tituere in princi-
pia prima per quae
omnia iudica-
mus...

Ad 2 dicendum
quod sicut homo
per naturale lumen
intellectus assen-
tit principiis, ita
homo virtuosus
per habitum vir-
tutis habet rec-
tum iudicium de
his quae conve-
niunt illi virtuti;
et hoc modo etiam
per lumen fidei

nisi inclinationem credi.
fidei derelinquat
ex sua culpa.

divinitus infusum
homini, homo as-
sentit his quae
sunt fidei, non
autem contrariis ;
et ideo nihil peri-
culi vel damnatio-
nis inest his qui
sunt in Christo
Iesu, ab ipso illu-
minati per fidem.

On trouve encore dans la Somme, *II^a II^{ae}*, q. 1, a. 4 (*Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum*) l'objection : « Fides est quoddam spirituale lumen ; sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis. » Saint Thomas y répond : « Lumen fidei facit videre esse quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens, secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei *inclinatur* mens hominis *ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.* » Objection et réponse se retrouvent dans les articles parallèles *III Sent.*, D. 24, a. 2, sol. 1 ad 2 et *De Veritate* q. 14, a. 9, ad 2 : inutile de mettre ici ces textes en parallèle, la mention de « la foi qui discerne » y venant seulement dans la *Somme*, et d'une façon absolument incidente, sans lien direct avec le sujet de l'article.

Au contraire, à propos de la foi des simples et de la manière dont ils peuvent éviter toute erreur, à propos de l'assentiment donné par les hérétiques à certains dogmes, à propos de la légitimité de la foi en des vérités qui dépassent notre raison et dont les titres ne peuvent être établis par elle, la

question se pose pour saint Thomas aussi directement que pour nous : faut-il attribuer à l'*habitus fidei* un pouvoir de *discernement* à l'égard des vérités à croire ?

Si nous revenons aux textes mis en regard, nous constaterons sur ce point dans le commentaire *in Sententias* une doctrine très nette, très ferme et très claire, que saint Thomas emploie pour donner une solution très simple et très complète aux trois difficultés posées : comme il le dit lui-même, l'*habitus fidei* non seulement nous incline à croire les dogmes vraiment révélés, mais en plus il nous détourne *positivement*, nous *retient* de donner notre assentiment à aucune erreur.

Cette doctrine est-elle le fruit des réflexions propres de saint Thomas ? Non, pas entièrement du moins ; elle avait déjà été enseignée à Paris. Qu'il suffise de citer deux textes :

GUILLAUME D'AUXERRE dans sa *Summa Aurea* (III, tract. 2, c. 2, q. 3, quaestio incidens, Paris 1500, fol. 150) pose la question : *utrum aliquis sine peccato potest credere contrarium articulo*¹ ? Il répond négativement et propose l'exemple d'une veuve vivant au temps de l'arianisme :

Ista vetula tenetur credere praelato suo in quantum est praelatus eius, et praelatus praedicat Patrem esse maiorem Filio, et omnes praelati fere. Ergo vetula acquiescendo praelato suo in hoc non peccat.

A cette objection, il répond :

1. Guillaume d'Auxerre a dû mourir vers 1230, cf. FÉRET, *Faculté de Théol. de Paris*, t. I (1894), p. 225.

Iuvabitur vetula a Spiritu sancto, nisi ipsa sit in culpa... Nec excusata est vetula ignorantia invincibili respectu huius articuli... quia potest addiscere ab alio : *habet enim quidam (quemdam ?) per se motum in intellectu suo speculativo* scilicet : Deum esse (Filius), quod si bene consideret significabit Deum... nec permittet eam errare... Si etiam praelatisui haeresim credit quicumque simplex, nec excusatur, quoniam nec si angelus de caelo praedicet hoc, sic esset credendum ei, quoniam quilibet habet prope se supremum praelatum scilicet Deum, de quo debet dicere : Audiam quid loquatur in me Dominus. Hunc praelatum principaliter et maxime debet sequi quilibet christianus quantumcumque potest ; quod si fecerit, non decipietur ab aliis praelatis.

Si l'on compare ce texte avec celui de saint Thomas in *III Sent.* D. 25, cité plus haut en A, le parallélisme saute aux yeux ; mais en même temps on voit aussi combien chez le jeune bachelier la doctrine si rigide et si absolue du vieux maître est déjà singulièrement adoucie¹.

Ajoutons que cette doctrine était l'objet de discussion entre les docteurs. ALBERT LE GRAND, au même endroit que saint Thomas (*III Sent.*, D. 25, a. 4), pose à son tour, à propos de la foi implicite des simples, le cas classique de la *vetula* en le précisant et le serrant de plus près :

Ponamus, dit-il ad 8, aliquam vetulam simplicem et piam habentem reverentiam ad suum pastorem, de quo nihil mali scit, audire ab ipso suo pastore haeresim et credere, ideo quia putat esse credendum quicquid ille dicit : numquid

1. GUILLAUME D'Auvergne ou de Paris, maître de l'Université de Paris, avant de devenir évêque en 1238 (EUBEL, *Hierarchiam Cathol. Medii Aevi*, I² (1913) p. 391), examinant la question des infidèles dans un passage que j'aurai à citer plus bas, pose lui aussi le principe de l'intervention infaillible de Dieu en faveur des âmes de bonne volonté, et l'applique expressément au même cas.

dicemus eam damnari si moritur in tali statu?... Si autem dicas quod sic; ergo ipsa tenebitur scire articulos explicite, etiam indocta ab alio; quia si doceri debet, a proprio pastore doceri eam oportebit.

A quoi il répond :

Ad aliud dicendum quod ibi *dubie in casu illo respondent Doctores* : sed tamen omnes concordant quod mortaliter peccat, discredendo articulum pertinaciter. Si autem dubitat parata emendare, dicunt quod est tentatio humana. Unde *quidam dicunt* quod si fecerit pietatis operibus insistendo quidquid poterit, Deus illam illuminabit, quod non sit illi sacerdoti credendum in tali doctrina. Si autem non fecerit quidquid potest, tunc sibi causam suae caecitatis imputet. Sed quia haec responsio super incertum fundatur, cuius nullam possumus invenire rationem : ideo *alii aliter dicunt*, quod si est de aperto articulo qui in Ecclesia solemnizatur, tunc debet examinare apud alios... et tunc instrui potest — si autem est de occulto aliquo... non debet hoc recipere quod supra vires suas est, nisi sub conditione, si hoc credat universalis Ecclesia, et debet remanere in fide implicita...

En rapprochant ces textes du premier enseignement de saint Thomas, on retrouve la même solution chez lui que chez ses prédécesseurs, mais complétée et précisée par le rôle qu'il donne explicitement à l'*habitus infusus fidei* : avant lui, on ne précise pas si Dieu détournera l'âme de l'erreur par quelque don permanent, ou par des grâces actuelles, ou par une intervention de sa Providence extérieure. Et ce rôle de l'*habitus fidei* se précise encore par le rapprochement fait à plusieurs reprises, surtout dans le commentaire *in Prologum Sententiarum* entre cet *habitus* et l'*intellectus principiorum*, rapprochement que nous avons étudié plus haut¹.

1. P. 57 ss.

On trouve aussi le rapprochement entre ce rôle de l'*habitus fidei* et celui des dons *gratis data*, comme celui de la discrétion des esprits — entre l'aversion donnée par la foi pour l'erreur et celle que les *habitus* des autres vertus produisent pour les actes qui leur sont contraires (texte cité p. 66, note 1).

Dans le *De Veritate* nous retrouvons la même doctrine, les mêmes principes de solution pour A et pour B : la pensée est simplement plus sobre et plus ferme ; en outre, la similitude entre le rôle dirigeant de l'*habitus fidei* et celui des autres *habitus* vertueux est mis plus en relief.

En revanche, quand nous arrivons à la *Somme*, les changements sont bien plus profonds et c'est là que se pose la question : la pensée de saint Thomas n'a-t-elle pas varié ? Pour le cas de la foi des simples et de la manière dont ils peuvent éviter l'erreur, Albert le Grand indiquait deux solutions différentes : a) Dieu pourvoira à ce qu'ils ne se trompent pas si eux-mêmes ne sont pas en faute ; b) en adhérant aux doctrines plus difficiles qu'on leur prêche, les simples ne le font qu'avec cette condition sous-entendue : *si hoc credat universalis Ecclesia* — et ainsi évitent toute faute.

Saint Thomas, qui adoptait dans les *Sentences* et le *De Veritate* la première solution, se rallie maintenant à la seconde ; il admet la possibilité pour les simples de recevoir la fausse doctrine proposée par un pasteur hérétique : il n'y aura pas de préjudice pour leur foi pourvu qu'ils ne s'attachent pas *per-tinaciter* à l'erreur qu'on leur a prêchée (*IIa IIae*, q. 2, art. 6, ad 2 et 3). Et plus bas à propos de la question B) sur la foi informe et les hérétiques, il

remarque expressément que celui qui « *discredit unum articulum non pertinaciter, iam non est haereticus sed solum errans* ». Et il n'invoque plus comme dans le passage parallèle *in Sent.* l'impossibilité d'un tel fait.

Lorsqu'il doit montrer, en effet, que l'hérétique rejetant un seul article ne peut avoir la *fides informis*, il ne s'appuie plus sur le fait que cette *fides infusa*, s'il l'avait, *contraria fidei refutaret*. Il invoque un tout autre principe : l'assentiment de foi est spécifié par son objet formel « *veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae* ». Celui donc qui ne tient pas cet enseignement de l'Église pour règle infaillible n'a pas la foi, ne s'appuyant plus sur l'objet formel qui la spécifie. Il suffit qu'un hérétique rejette sciemment un seul article pour ne plus accepter l'autorité infaillible de l'Église : dès lors donc son assentiment aux autres dogmes n'est plus un assentiment de foi. Nous sommes là très loin, on le voit, du principe invoqué précédemment par saint Thomas pour solutionner cette difficulté.

Il semblerait donc, d'après ces textes, que la doctrine venue de Guillaume d'Auxerre lui ait paru trop rigide, surtout en ce qu'elle ne laisse en matière de foi aucune place à l'erreur de bonne foi : pour résoudre vraiment les difficultés posées, il faut, en effet, attribuer à ce pouvoir discernant de la foi une étendue universelle — et dès lors quiconque est docile aux inclinations et aversions de cet *habitus*, ne doit jamais se tromper en matière de foi — d'autant moins qu'il ne s'agit pas ici de conclusions ou de raisonnements, mais d'articles de foi dans les-

quels l'*habitus fidei* dirige immédiatement l'assentiment de *gens simples*, qui évidemment se tromperaient souvent s'il fallait autre chose que de la bonne volonté pour suivre fidèlement les indications de cette grâce intérieure.

Saint Thomas n'a-t-il pas reculé devant ces conséquences ? La réflexion et l'expérience plus grande de la vie ne lui ont-elles pas montré la possibilité de se tromper sur des articles de foi malgré toute la bonne volonté qu'on peut avoir ? On le croirait volontiers à voir l'insistance qu'il met à noter la possibilité d'une erreur, *non pertinax*, qui ne rend pas hérétique et qui *non praeiudicat fidei*.

Nous avons vu plus haut comment, dans la q. 1 de la I^{re} partie de la *Somme*, les textes parallèles des *Sentences* sont modifiées dans un sens analogue ; comment y est écarté le rapprochement entre le *lumen fidei* et l'*habitus* naturel des premiers principes ; et comment, le mot de *revelare* et ses dérivés y remplacent habituellement les expressions *immediate ex divino lumine inspirata* (in *Prol.*, a. 1) et semblables.

S'il n'y avait que les deux premières séries de textes A et B on pourrait donc conclure avec une grande vraisemblance à un changement profond dans la pensée de saint Thomas. Mais il y a les textes rapprochés en C, qui obligent à atténuer une telle assertion. En effet, lorsqu'il s'agit, II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, de montrer que l'homme peut sans imprudence donner par la foi son assentiment à des vérités qui dépassent la raison, saint Thomas rap-

pelle que toute vertu donne à qui la possède *rectum iudicium de his quae conveniunt illi virtuti* — et qu'ainsi grâce au *lumen fidei* l'homme croyant *assentit his quae fidei, non autem contrariis* ; et la même formule revient incidemment à l'article suivant.

Assurément ici encore, entre la rédaction des *Sentences* et celle de la *Somme*, il y a de notables nuances : ce pouvoir directif de la foi qui dans le premier ouvrage était rapproché du *don gratuit* de discernement des esprits et présenté sous une forme assez absolue, est comparé, dans la *Somme*, à cette espèce d'instinct que confère *toute* vertu pour se diriger dans la pratique des actes qui lui sont propres : le pouvoir de la foi n'est pas présenté comme quelque chose de spécial à cette vertu, mais comme un cas particulier d'une propriété plus générale.

Par suite nous semblons bien être autorisés à entendre ce pouvoir directif, non d'une manière stricte et rigoureuse comme il semble impossible de ne pas le faire chez Guillaume d'Auxerre, ou dans le *Commentaire sur les Sentences*, mais d'une façon plus large, comme le fait le P. Harent, par exemple, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (t. VI, col. 243) : le *lumen fidei* aide à comprendre et à embrasser les dogmes vraiment révélés ; il *détourne négativement* le simple du faux dogme qu'on lui propose, en tant qu'il n'incline pas son esprit vers le faux dogme comme il le faisait pour les vrais dogmes ; il *détourne même* le simple du faux dogme *positivement* par le *sens catholique* qu'il a développé en lui. Mais sur ce dernier point son action n'a rien

d'universel ni d'absolu, et laisse donc place à cette erreur invincible en matière de doctrine que le système de Guillaume d'Auxerre entendait exclure.

Dès lors évidemment cette influence du *lumen fidei* ne peut suffire, à elle seule, ou même en s'ajoutant à des arguments d'une valeur purement relative, pour donner à l'acte de foi une base ayant une valeur objective pleine et entière. Saint Thomas cependant semblerait le supposer, quand il explique par l'action de ce *lumen fidei* qu'il n'y a aucun danger à croire des vérités dépassant notre raison. A moins toutefois qu'il ne faille entendre ce *nihil periculi vel damnationis*, non de tout danger d'erreur, mais de tout danger d'erreur *préjudiciable* au salut de l'âme, parce que coupable et imputable à une *imprudence*. Dans la réponse en question, en effet, c'est de cela qu'il s'agit : en adhérant par la foi à une doctrine hors de la portée de notre raison naturelle, ne commettons-nous pas une *imprudence* (*periculose assentit*) ?

Or, on le sait, là est précisément le point délicat dans cette controverse sur le pouvoir *discernant* de la foi : tout le monde, même ceux qui comme le P. Harent maintiennent que les simples peuvent baser leur jugement de crédibilité sur une certitude simplement respectueuse, tout le monde admet que l'*habitus fidei*, surtout aidé par les dons de science et de sagesse, facilite l'acte de foi, le rend plus ferme, aide à éviter l'erreur : ce qui est en question, c'est de savoir si les simples peuvent avec les raisons de croire qu'ils perçoivent, avec ces raisons *telles* qu'ils les perçoivent, et avec le secours des dons infus, éviter *toute* erreur dès lors qu'ils emploient toute

leur bonne volonté : car si l'erreur reste possible, si le simple peut malgré toute sa bonne volonté ne pas arriver à distinguer où est la véritable Église du Christ, par exemple, dans le cas d'un anglican sincère¹, il faut bien avouer qu'il reste dans sa certitude un élément *relatif* : cette certitude sera pour lui *prudente*, pour le salut de son âme sans péril, mais elle ne sera pas fondée en fait sur une base d'une valeur absolue et universelle.

Or c'est précisément sur ce point central de la question qu'il paraît difficile de nier au moins un déplacement dans la pensée de saint Thomas².

1. Et cela va loin : affirmera-t-on que Newman pendant les années où sa foi en la légitimité de l'Église d'Angleterre était encore entière, n'était certainement pas en état de grâce, orné de tous les *habitus* et dons infus ? Et pourtant il se trompait et, à ce moment, rien ne venait encore troubler dans son erreur cette âme si sincère qui a pu se rendre le témoignage de n'avoir jamais péché contre la lumière.

2. Ce que je n'ai pu qu'indiquer brièvement pour les articles où il est question de *l'habitus fidei* serait évidemment à faire pour ceux qui traitent des dons de science et d'intelligence, articles que le P. Joyce a si heureusement rapprochés des premiers et qui leur sont de fait intimement connexes : leur étude méthodique éclairerait tout particulièrement le développement de la doctrine de plus en plus chère à saint Thomas sur la *connaissance vertueuse, per modum inclinationis*.

V. — Deuxième exemple : le salut des infidèles

Aujourd'hui, le problème du salut des infidèles est essentiellement dans l'antinomie bien connue. D'un côté deux principes : aucun adulte ne sera privé de sa fin surnaturelle sans un péché mortel personnel ; aucun adulte n'arrivera à sa fin surnaturelle sans un acte de foi stricte et explicite à un minimum de vérités révélées. En face de ces principes, un fait : des milliers d'hommes ont vécu et vivent encore actuellement dans l'ignorance invincible de toute révélation : faut-il donc les damner en bloc ?

Toutes les solutions proposées reviennent en somme à adoucir la rigueur de quelqu'un de ces trois termes. Une d'entre elles, on le sait, consiste à corriger l'affirmation catégorique du fait d'ignorance par l'appel à une providence spéciale de Dieu sur les âmes de bonne volonté : à tout homme qui aura fidèlement observé la loi naturelle et correspondu autant que possible aux lumières reçues, Dieu fera parvenir le minimum de vérité révélée nécessaire pour atteindre la fin surnaturelle, et cela au moment et par les moyens connus de Lui, au besoin par des voies extraordinaires.

Cette solution, acceptée seule ou concurremment

avec d'autres par la plupart des théologiens, se recommande tout particulièrement de la grande autorité de saint Thomas.

Celui-ci, en effet, a rencontré, sous une forme très atténuée, il est vrai, l'antinomie posée plus haut. A propos de la question « *utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis ?* » (*III Sent. D. 25, q. 2, a. 1*), ou bien « *utrum homo teneatur ad aliquid credendum explicite ?* » (*de Veritate, q. 14, a. 11, et IIa-IIae, q. 2, a. 5*), il examine l'objection suivante :

...Possibile est aliquem nutriri in sylvis vel inter lupos ; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere ; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur... (*de Veritate l. cit.*)

On connaît la réponse :

...Ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, *Act. 10*.

Formulée déjà en termes à peu près identiques dans le commentaire sur les *Sentences* (*loc. cit. a. 1, sol. 1, ad. 1-2*) cette réponse du Docteur Angélique est devenue vite classique, même en dehors de l'école thomiste et chez des théologiens qui, comme Durand ou Biel, chantent souvent *extra chorum*¹.

1. DURAND, in *III Sent.*, D. 25, a. 1, n. 9 ; BIEL, in *III*, D. 25, a. 2. concl. 3. Ce dernier, in *II*, D. 22, q. 11, a. 3,

Quand les découvertes du *xvi^e* siècle vinrent élargir le problème et substituer au théorique *puer educatus in sylvis*, les millions d'Indiens du nouveau monde, la majorité et bientôt la masse presque entière des théologiens reprit cette même réponse en l'étendant à tous les infidèles de bonne foi.

Et cependant, à y regarder d'un peu près, on peut se le demander, la solution appelée à une si grande fortune représente-t-elle bien la pensée définitive de saint Thomas sur la question ?

Assurément, pour la thèse des interventions extraordinaires de Dieu en faveur des païens honnêtes et de bonne foi, on peut apporter bien des autorités : saint Basile la formulait déjà en termes explicites¹, de nombreux théologiens, dans les diverses écoles, surtout depuis le *xvi^e* siècle, l'ont défendue constamment, et cela sans se faire illusion sur les difficultés très réelles qu'elle présente² ; on peut donc bien dire que sa valeur traditionnelle ne tient nullement au seul suffrage de saint Thomas. On conçoit cependant, vu la place donnée à ce suffrage, qu'il ne soit pas sans profit d'examiner

dub. 1, résout dans le même sens, après Alexandre de Halès qu'il cite, le cas d'un « *puer qui ab infantia includatur in carcere Sarracenorum* ».

1. *Regulae brevius tractat.*, 224, M. 31, 1232.

2. Cf. SCHMIDT, *Die Ausseroerdentliche Heilswege...* Brixen, 1899 ; d'une façon plus complète CAPÉLAN, *Le problème du Salut des infidèles*. Paris, 1912 et S. HARENT, article *Infidèles (Salut des)* dans le *Dict. de Théol. Cathol.*, t. VII (1923), col. 1845-1863 ; dans ce dernier article on trouvera un exposé des controverses récentes sur cette matière, de celles en particulier qui ont eu lieu autour des articles de S. E. le cardinal BILLOT parus dans les *Etudes* en 1920-1921 (col. 1898 ss.).

avec quelles restrictions ou quelles nuances on peut légitimement l'invoquer.

Si, en effet, on compare les trois exposés successifs que saint Thomas a. faits de la même question, dans *III Sent.* D. 25, q. 2 = *Verit.* q. 14, a. 11 = *II^a-II^{ae}* q. 2, a. 5-8, on constate, en dehors des changements fort intéressants opérés dans la disposition des matières, plusieurs modifications qui atteignent le fond même de la doctrine.

Pour l'exposé positif sur la nécessité de la foi explicite en général, et de la foi aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité en particulier, l'enseignement est le même dans le corps des articles. Pour ce qui est de l'objection qui nous occupe, elle est présentée, dans les *Sentences*, d'abord sous forme générale : « ad salutem sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus... quia fides ex auditu. Ergo... » (*l. c.* a 1, qc. 1 ad 1). Puis vient l'objection plus particulière du *puer natus in sylvis*. Dans le *de Veritate*, l'article débute par les deux mêmes objections, mais cette fois d'abord le cas particulier, puis l'objection générale. Quant à la solution, c'est la même (elle a été citée plus haut) qui dans les deux écrits est appliquée successivement aux deux objections.

Dans la *Somme*, l'objection particulière du *puer ni sylvis* disparaît complètement et, ce qui est plus intéressant, pour l'objection générale qui est conservée telle quelle, la solution est changée du tout au tout : que l'on compare les deux textes, en les rapprochant surtout du *de Verit.*, ad 1, cité plus haut :

De Veritate q. 14, a. 11, ad 2

2. Praeterea, ad illud quod non est in potestate nostra non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori : *fides* enim est *ex auditu* ut dicitur Rom. 10, 17 ; et audire non est in potestate alicuius nisi sit qui loquatur : et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

Ad primum... cf. supra p. 81.

Ad secundum dicendum quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei, ex nobis ipsis ; tamen si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

II^a. II^{ae}, q. 2, a. 5, ad 1

1. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite, non est in hominis potestate ; dicitur enim Rom. 10, 14 : *Quomodo credent in illum quem non audierunt ? quomodo autem audient sine praedicante ? quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur ?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

Ad primum ergo dicendum quod si in potestate hominis dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante ; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae ; quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur, quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis, aut saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit in libro de correptione et gratia, cap. 5 et 6.

On voit la différence : dans le *de Veritate*, c'est le principe « ad divinam providentiam pertinet ut

cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur » (ad. 1) ; dans la *Somme*, c'est le principe cher à saint Augustin : une fois souillé du péché originel, l'homme n'a plus rien à attendre de la justice de Dieu que le châtement dû à la *massa peccati* dont il fait partie, et par conséquent il n'a pas à se plaindre s'il est puni pour des fautes qu'il ne peut plus éviter sans une grâce à laquelle le péché d'Adam lui a ôté tout droit. Ce principe, saint Thomas se contente de le poser, en résumant les chapitres 5 et 6 du *de Correctione et gratia* (M. 44, 919-922) : il ne dit pas si oui ou non il y a des âmes que Dieu traite ainsi en rigueur de justice et laisse manquer des moyens indispensables au salut ; la pensée indiquée reste inachevée. Mais le fait même de cette réponse vague substituée à la solution si nette des rédactions précédentes ; la suppression de toute allusion au principe de la volonté salvifique universelle invoqué auparavant, l'omission de l'objection spéciale du *puer educatus in sylvis*, autant d'indices qui semblent révéler un changement de pensée chez saint Thomas. Dans le *De Veritate*, il disait *certissime est tenendum*, à propos du principe que la Providence supplée toujours, et s'il le faut par des voies extraordinaires, ce qui manque aux âmes de bonne volonté pour faire leur salut ; maintenant c'est ce principe même qu'il paraît renoncer à employer : pourquoi ?

Serions-nous donc en présence d'une réponse que le grand Docteur avait reçu de ses maîtres et trouvée dans l'enseignement courant, qu'il a d'abord transmise lui-même à ses élèves, qu'il a fini toutefois, après un examen plus personnel ou en présence de

faits nouveaux, par abandonner comme moins valable ou au moins comme très difficile à défendre ? Le cas serait intéressant et peut-être est-ce bien à lui que nous avons affaire ici.

ALBERT-LE-GRAND, en effet, au même endroit que Saint Thomas (*in III Sent. D. 25, a. 2, ad 6*, éd. Lyon 1651, t. XV, p. 266), à propos de la nécessité de croire au médiateur, se fait l'objection : « Ponamus quod alicui nulla facta sit revelatio, et faciat ea quae dictat ius naturale, et simus in tempore legis Moysi vel naturalis, constat quod ille salvabitur quia dicit apostolus quod iudicabit... (*Rom. II*)... Cum igitur tunc nihil dictet aliquid de mediatore, non oportet credere nisi illa duo quae dictat ratio (Dieu rémunérateur) ». A quoi il répond : « *Dicunt communiter*, quod impossibile est quod aliquis fuerit, qui quod in se erat sufficienter ad praeparandum se fecerit, et revelationem a Deo, vel doctrinam ab hominibus inspiratis, vel signum Mediatoris non accepit, et *puto quod hoc verum est* propter Dei providentiam omnibus bona providentem aequaliter et omnibus exhibentem dummodo parati sint recipere... » Pour Albert, on le voit, cette solution était l'opinion déjà courante, à laquelle il se rallie pour la même raison que saint Thomas invoquera dans le *de Veritate*.

Dans la Somme de ALEXANDRE DE HALÈS (II, q. 112, m. 8, cas. 1, éd. Venise, 1575, t. II, f. 293) nous trouvons expressément le cas d'un enfant enfermé dès son plus jeune âge *in carcere saracenorum* et à propos duquel on se demande : « *Utrum ignorando ea quae sunt fidei, peccet ?* » Et la con-

clusion est aussi « ... Si facit quod in se est, Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem, aut per Angelum, aut per hominem¹ ». Assurément il est encore délicat de faire état d'un texte de cette Somme pour atteindre sûrement un enseignement antérieur à saint Thomas : il est, en effet, certain qu'à la mort d'Alexandre de Halès en 1245, elle était inachevée et fut retouchée, complétée par des additions dont plusieurs au moins sont tributaires d'auteurs plus récents, saint Bonaventure en particulier². Sur la teneur de ces altérations du texte primitif nous ne serons fixés que quand nous aurons en entier la magnifique édition critique dont les Pères Franciscains de Quaracchi viennent seulement de nous donner le premier volume. Toutefois l'article cité sur l'ignorance et le péché semble par sa confusion et l'incertitude même de sa doctrine se rapprocher plus de Guillaume de Paris que des écrivains postérieurs.

GUILLAUME DE PARIS (+ 1248), en effet, dans son *de Legibus* c. 21 (éd. Paris 1674, I, p. 57), veut réfuter l'erreur de ceux qui croient « unumquemque in sua fide, vel lege, seu secta salvari, dummodo credat eam bonam et a Deo, ipsique placere quod

1. Comme le remarque M. CAPÉLAN (*Le problème du Salut des infidèles*, p. 202-203), c'est Alexandre, et non saint Thomas, qui signale le recours à la prédication par le ministère des anges, comme moyen pouvant compléter l'envoi des missionnaires et les inspirations intérieures. Saint Thomas mentionne le fait de ceux qui ont été sauvés *per ministerium angelorum*, II^a. II^{ae}, q. II, a. 7, ad 3, mais c'est uniquement pour discuter un texte du pseudo Denys (*Caelest. Hierarch.* 9, n. 3-4, M. 3, 259).

2. *S. Bonaventurae Opera*, Quaracchi, t. 10 (1902), p. 3 et t. I (1882), p. LVII et seq.

facit, dummodo propter Deum faciat quod faciat ». Après avoir admirablement posé la difficulté que soulève la masse des juifs, sarrazins et païens (et des mauvais chrétiens ajoute-t-il) vivant dans l'ignorance du salut, il y répond par l'assertion catégorique qu'aucun d'eux ne peut être dans l'erreur invincible.

Considera... ista quae dicimus, et videbis omnes errantes in via veritatis et ignorantes eadem culpa naturaliter errare et damnabiliter ignorare. Nullum enim est invenire in eis qui non sit negligens in investigando per semetipsum salutarem veritatem, aut inquirendo ab aliis, aut implorando divinum auxilium, aut in faciendo veritatem : qui enim negligit facere bonum quod esse faciendum novit, meretur non accipere notitiam illud faciendi quod nondum novit. De unoquoque enim sperandum est, si talento intellectus tota diligentia bene negotiatus fuerit, in quibus per se potuit, quod etiam multipliciter (multiplicetur ?) ei, vel augeatur, vel ut etiam divinae revelationis, seu inspirationis munere capiat ampliora ad quae per illa pertingere non valebat ; vel etiam quia praedicetur ei doctrina, vel praedicatio salutaris.

Vient maintenant le cas même qu'examinera saint Thomas :

Quod dicimus propter hoc, quia si aliquis esset seorsum ab hominibus et vellet negotiari diligenter in talento intellectus sui et consideratione visibilium ; facile esset ei invenire causam creationis et multa alia de ipso, videlicet Deum esse diligendum, honorandum et adorandum, et si in inventis bene negotiaretur, adderet ei Deus alia, vel per inspirationem, vel per doctrinam aut per praedicationem quam ipsemet ei procuraret : omnino enim credendum est Deum neminem velle deserere, qui ei studeat adhaerere. (P. 58.)

Ce principe de l'intervention infallible de Dieu en faveur des âmes de bonne volonté, Guillaume l'étend à toute espèce d'erreur dans la foi : il pose

le cas de celui « qui invenit doctores vel praedicatores contrarios, videlicet unum fidelem et alium infidelem, nec sufficit scire ex proprio sensu, vel ex dictis eorum, vel ex vita, cui eorum magis credere debeat : an requirit Deus ab isto ut divinet fidem ? » Réponse : Cet homme évidemment doit prier Dieu de lui faire découvrir la vérité, « ut cor eius applicet ei parti contradictionis quae vera est. » Et alors « Pie credendum est de misericordia Dei quia sic pulsanti aperiet et quod nisi negligentia quaerendae veritatis, vel alia culpa obsistat, cor eius avertet Deus ne impietatis errori consentiat. » Et il ajoute : « Idem sentiendum est et in illo alio casu, videlicet si seductor, sub prætectu veri et catholici doctoris, simplici alicui et indocto, errorem aliquem impietatis praedicet : quia Deus cor eius avertet ne illi credat, nisi hoc vel negligentia eius vel alia culpa impediât. Custodit enim Dominus diligentes se. » (p. 58).

On reconnaît là ce pouvoir discernant de la foi par lequel à la même époque Guillaume d'Auxerre résolvait le problème de la foi des simples et dont nous avons étudié les formules chez saint Thomas dans le chapitre précédent. Mais Guillaume de Paris va plus loin : il reprend le cas, souvent posé avant lui à propos de l'ignorance invincible, d'un homme qui est sur le point d'avoir commerce avec une femme étrangère qu'il croit être la sienne, et cela par une erreur invincible¹ : après avoir rejeté l'opinion de ceux qui tiennent cet homme pour

1. Par exemple ROBERT PULLEYN, *Summa*, VI, c. 7-11 (M. 186, 870) qui, comme plus tard la *Somme* d'Alexandre de Halès, pose à propos de l'ignorance une série de cas.

excusé si vraiment rien ne peut lui faire soupçonner son erreur¹, il résout toujours par le même principe :

Nobis autem videtur aliter sentiendum quia nisi culpa aliqua viri hoc impediat, avertet Deus cor eius, ne cognoscat mulierem sic iuxta eum iacentem, et hoc vel infrigidando eam, vel aliquam cogitationem immittendo, vel aliter ipsum occupando, vel ipsam mulierem terrendo, ita ut inde abeat, vel aliqua alia via².

Le principe général du reste est posé (p. 59) que là où l'ignorance est invincible, l'homme doit recourir à Dieu qui résoudra le cas en éclairant et dirigeant le cœur de l'homme « nisi culpa obstiterit ».

On excusera cette longue citation du *de Legibus*, si l'on se rappelle que Guillaume d'Auvergne mourait évêque de Paris le 30 mars 1248, après avoir enseigné à l'Université pendant plusieurs années, avant son élévation à l'épiscopat en 1228³ : quand saint Thomas commença ses études à Paris en 1246, il dut donc le connaître et trouver encore fraîches les traces de son influence dans l'enseignement courant des maîtres de Paris.

De cet enseignement courant faisait donc bien partie la solution que nous examinons à la question de l'ignorance invincible en matière de foi : aussi

1. Par exemple PIERRE DE POITIERS, *Summa*, II, 15 (M. 211, 999) « si adhibuerit omnem diligentiam quam adhibere potuit, veniale fuit et est ».

2. P. 59. La *Somme* d'ALEXANDRE DE HALÈS, *loc. cit.*, pose le cas d'un aveugle qui n'arrive pas à savoir s'il a vraiment affaire à sa femme et conclut que « si per nulla signa poterit cognoscere, nec ei Deus revelet » il doit s'abstenir de toute relation, au moins *ad tempus*.

3. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Ævi*, 1² (1913), p. 391.

II Sent. D. 28, q. 1, a. 4 ad 4, le jeune professeur examinant la question « *utrum homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia ?* » complète sa réponse en ajoutant « *unde dicitur quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit quod est necessarium ad salutem vel inspirando, vel doctorem mittendo*¹. »

Pourquoi plus tard le Docteur a-t-il abandonné cette solution reçue ? Avec les formules rigides de Guillaume de Paris, il n'y a plus de place pour le péché purement matériel, pour l'hérésie et l'infidélité matérielles : tout homme qui se trompe en matière de salut se trompe coupablement, au moins en tant que, par ses péchés antérieurs, il s'est rendu indigne de cette assistance de Dieu qui l'aurait préservé de l'erreur. Saint Thomas s'est, semble-t-il, dégagé de plus en plus de cet absolutisme tout théorique, et en est arrivé peu à peu, sans doute par docilité aux données de l'expérience, à admettre plus largement la possibilité de fautes purement matérielles. Très intéressante serait la comparaison entre la doctrine de Guillaume de Paris, celle d'Alexandre de Halès, aux endroits cités, et celle de saint Thomas, d'abord dans les *Sentences*, II, D. 22, q. 2, a. 2 et D. 39, q. 3, a. 3, puis dans la *Somme*, I-II, q. 19, a. 5 et 6 : pas à pas, on y voit se former toute la doctrine de l'ignorance invincible.

Plus près de la question présente, nous avons constaté au chapitre précédent une modification

1. Toute cette réponse *ad 4* est intéressante comme trahissant l'influence de formules peu heureuses que saint Thomas corrigera plus tard.

dans ce même sens à propos de l'erreur dans la foi et de la « foi qui discerne ».

Dans cette question comme dans celle de l'ignorance totale de la foi, saint Thomas semble hésiter à affirmer catégoriquement l'intervention directe de Dieu en faveur de *tous* les hommes de bonne volonté, ici pour les garder de l'erreur matérielle, là pour leur assurer les moyens indispensables de salut.

Sur les causes de ce changement, on ne peut évidemment que risquer des hypothèses plus ou moins vraisemblables. L'une d'elles se présente d'elle-même. Comme la plupart des Pères, en dehors de l'école Augustinienne¹, comme ses prédécesseurs et ses contemporains², saint Thomas croyait la religion chrétienne connue de tous les peuples, et voilà pourquoi, cherchant un exemple d'erreur invincible, il parlait d'un enfant élevé dans les bois ou au milieu de barbares ; ne lui est-il pas arrivé peut-être de rencontrer des faits ne cadrant plus avec cette conception ou qui du moins auront fait naître dans son esprit des doutes expliquant la position plus réservée de ses dernières années³ ?

1. Voir en particulier la correspondance entre saint AUGUSTIN et HESYCHIUS DE SALONE, *Ep.* 197, 199, M. 33, 899 et seq. : par exemple col. 922 : Sunt apud nos innumerae gentes quibus nondum esse praedicatum Evangelium, ex iis qui ducuntur inde captivi... quotidie nobis addiscere in promptu est.

2. Par exemple HUG. VICTOR., *de Sacram.*, II, 6, 5 (M. 176, 451) : pas d'ignorance excusable touchant le précepte du baptême.

3. Peut-être y a-t-il quelqu'indice de ces doutes dans le petit fait suivant : distinguant les diverses époques au point

Et pour préciser, il est intéressant de remarquer que l'activité scientifique du grand docteur coïncide avec les premières grandes expéditions franciscaines et dominicaines dans l'Asie centrale et orientale. En 1245-1248, le frère prêcheur Ascelin, envoyé par Innocent IV, avait visité le général tartare Baitschou, en Perse, et Jean de Plan-Carpin, franciscain, était allé jusqu'à la cour du Grand-Khan à Karakorum. Un peu plus tard, Rubruquis allait lui aussi à Karakorum auprès de Mangou, comme ambassadeur de Louis IX, à qui, dès son retour en 1256, il adressait une relation détaillée de son voyage. Enfin, au moment même où saint Thomas composait la deuxième partie de sa *Somme*, pendant le long interrègne entre Clément IV et Grégoire X (29 novembre 1268-1^{er} septembre 1271), les deux marchands vénitiens Nicolao et Matteo Polo rentraient de Cambalik (Pékin) envoyés comme ambassadeurs auprès du Pape par Koublai-Khan. Arrivés à Acre en avril 1269, ils avaient poussé jusqu'à Venise et y étaient demeurés « une couple d'ans », donc jusqu'à l'été 1271¹. On peut mesurer la curiosité provoquée par les récits de ces voyageurs à la place qu'occupent les relations d'Ascelin et de Plan-Carpin dans le *Speculum histo-*

de vue de la foi explicite à la Trinité, il dit dans le *de Veritate* q. xiv, a. 11 que « tempore vero gratiæ omnes, maiores et minores, de Trinitate et Redemptore tenentur explicitam fidem habere... » Dans la *Somme*, faisant la même distinction, il ne se contente pas de dire « tempore gratiæ », mais ajoute « post tempus gratiæ revelatae » (q. ii, a. 7), « post tempus gratiæ divulgatae » (a. 8).

1. MARCO POLO, c. ix (Edit. Yule, London 1871, t. I, p. 16).

riale que le dominicain Vincent de Beauvais achevait à ce moment¹.

Saint Thomas, surtout pendant son second séjour à Paris, a pu entrevoir quelque chose du monde nouveau que révélaient ces voyageurs et où la véritable église était complètement ignorée ; vu la place occupée par les Dominicains dans ces expéditions au fond de l'Asie², vu l'intérêt qu'y avait pris Louis IX, il semble bien difficile que le grand docteur ait tout ignoré de ces découvertes. On peut dès lors se demander, si, en partie du moins, elles n'ont pas contribué à ébranler la confiance avec laquelle dans sa jeunesse il posait ses affirmations.

Car, pour lui, ces faits soulevaient des difficultés spécialement graves, à raison surtout de la doctrine qu'il professe en vingt endroits sur la nécessité pour tout enfant arrivant à l'âge de raison d'opter pour ou contre la fin surnaturelle³. Pour saint Thomas, on le sait, un adulte ne peut jamais se

1. Lib. 31, c. I-LI ; cf. l. 29, c. LXIX-LXXXVI, souvenirs recueillis auprès de Simon de Saint-Quentin. Sur ces missions, voir BRÉHIER, *l'Eglise et l'Orient au Moyen Age* (1907), p. 268 ; HUC, *Le Christianisme en Chine*, t. I (1857), p. 180, seq.

2. En 1271, lorsque Théobald Visconti apprend son élection au Souverain Pontificat, ce sont deux dominicains qu'il envoie vers le grand khan avec les frères Polo, Guillaume de Tripoli et Nicolas de Vicence. Cf. sur le premier, TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique*, t. I, p. 291.

3. I^a-II^{ae}, q. LXXXIX, a. 6, et les textes parallèles, par exemple dans HUGUENY, *L'Eveil du sens moral*, REVUE THOMISTE, t. XIII (1905), p. 510 ; on peut voir p. 656 et suiv. comment le P. Hugueny résout pour son compte la difficulté que nous signalons. — Cf. aussi HARENT, article cité du *D.T.C.* VII (1923), 1863 ss.

trouver coupable uniquement du péché originel et du péché véniel : arrivé au plein usage de la raison, la première délibération où il fait usage de son libre-arbitre regarde la fin vers laquelle il doit orienter sa vie. Et alors, ou bien il choisit la vraie fin surnaturelle, et, ce choix constituant un acte de charité, il est justifié, ou bien il se détourne de cette fin et commet un péché mortel. Et voilà pourquoi dans les passages cités le Docteur Angélique parle toujours d'un *puer in sylvis* : c'est dès ce premier moment que Dieu interviendra en faveur de l'âme de bonne volonté pour lui donner les moyens de croire. Sans cela cette âme pourrait se trouver précisément dans le cas exclus ; elle ne pourra longtemps éviter tout péché véniel et par conséquent pourrait n'avoir que le péché originel et des péchés véniels : si donc la vérité ne lui est pas manifestée dès le début de sa vie morale, c'est qu'elle s'en est rendue indigne par quelque faute grave, en refusant de se tourner vers Dieu fin naturelle. On voit tout de suite combien le problème devient plus compliqué : en effet beaucoup acceptent l'intervention extraordinaire de Dieu en faveur des âmes honnêtes, mais ils la placent au dernier moment : et ainsi s'explique que de ces interventions on trouve si peu de traces. Pour saint Thomas au contraire, dans un peuple où la vraie religion est complètement ignorée, il n'y a plus que cette hypothèse possible : tous les enfants régulièrement mésusent de leur libre-arbitre et tombent dès l'âge de raison dans le péché mortel. Car s'ils faisaient *quod in se est*, dès ce moment la vérité surnaturelle brillerait à leurs yeux et elle ne pourrait donc rester ignorée

de ces peuples. Ce serait évidemment beaucoup hasarder de prétendre que saint Thomas a fait ce raisonnement tel quel : mais si les découvertes que nous venons de citer lui ont inspiré des doutes sur la connaissance universelle de l'Évangile, il a pu sentir, plus ou moins, combien le problème se compliquait encore du fait de cette doctrine sur la *conversio ad Deum*. Et le sentiment de ces difficultés diverses pourrait semble-t-il expliquer pourquoi, renonçant à proposer comme auparavant la réponse reçue, il a préféré dans la *Somme* se réfugier avec saint Augustin derrière ce principe inconstatable que Dieu ne doit aucun secours surnaturel à l'homme, même souillé du seul péché originel.

Il reste un texte toutefois cadrant peut-être moins bien avec ces conjectures : c'est le commentaire sur l'Épître aux *Romains*, c. x, leçon 3. Je dis *peut-être* : car, si cet ouvrage est généralement attribué aux dernières années du saint, sa date cependant n'est pas établie avec une certitude absolue. La question du salut des infidèles et de la propagation de la foi y est amenée par le passage (*Rom. x, 18*), où saint Paul déclare que les juifs sont inexcusables de n'avoir pas cru puisque « in omnem terram exivit sonus eorum ». Faut-il en conclure que dès le temps des apôtres l'Évangile a été prêché à tous les peuples ? Saint Thomas, après avoir rapporté les interprétations opposées que saint Chrysostome et saint Augustin¹ ont données de ce passage, reconnaît une part de vrai dans toutes deux : « tempore enim apostolorum ad omnes gen-

1. CHRYSOST., in *Matth.* 24, Hom. 75, n. 2, M. 58, 689 ; AUGUST., *Epist.* 199, n. 50, M. 33, 923.

tes, etiam usque ad fines mundi, pervenit aliqua fama de prædicatione Apostolorum per ipsos apostolos, vel per discipulos eorum... Non tamen sic fuit impletum tempore apostolorum quod in omnibus gentibus Ecclesia aedificaretur, quod tamen est implendum ante finem mundi ». Toutefois il préfère s'attacher à l'interprétation de saint Chrysostome et insister sur la diffusion universelle, car dire avec saint Augustin que saint Paul *prévoit* la diffusion future de l'Évangile, cela ne suffit pas. « Nulla enim ratio esset auferendi excusationem infidelibus per hoc quod in futurum erant audituri ». Mais il ajoute « per hoc tamen non habetur quod *ad singulos homines* fama prædicationis apostolicae pervenit, licet pervenerit ad omnes gentes ».

Vient alors l'objection :

Numquid ergo illi ad quos non pervenit utpote si fuerunt nutriti in sylvis excusationem habent de peccato infidelitatis ?

Oui répond saint Thomas : mais il ne seront pas sauvés pour cela.

Non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt et pro his merito damnentur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis prædicatorem fidei... Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum.

D'après ce texte, on le voit, saint Thomas regarde la foi comme connue de tous les peuples : l'ignorance invincible ne sera le fait que de quelques individus ; et pour ceux-ci saint Thomas maintient la providence spéciale qui les secourra s'ils font leur possible en se dirigeant vers Dieu (connu par la raison,

sans doute, et cela au début de leur vie morale). Toutefois saint Thomas ne fait ici appel qu'à la prédication, extérieure et non à l'illumination intérieure, et semble supposer que tous ceux qui vivent sans entendre cette prédication ont, en fait, été infidèles à Dieu (*providisset*) ; et de plus, comme il le fera plus spécialement dans la *Somme*, il rappelle que « faire leur possible » suppose chez les âmes le secours de la grâce. Cette grâce est-elle donnée à tous, il ne le dit pas.

On le voit, cette manière de parler viendrait assez naturellement s'insérer comme intermédiaire entre celles du *de Veritate* et de la *Somme*.

Elle s'expliquerait donc parfaitement si le commentaire sur les *Romains* datait des années 1265-68 auxquelles le P. Synave attribue ceux des autres épîtres conservés dans les reportations de Réginald : mais, ajoute le même critique, « des variations sur des points secondaires de doctrine... ont obligé à faire [un] renversement chronologique » et à placer les deux commentaires écrits par saint Thomas lui-même (*Romains* et début de *I Corinthiens*) après ceux des autres épîtres, en 1272-73¹. Ils auraient été écrits par le saint pour « compléter » les reportations de Réginald. J'avoue que ce dernier point me paraît peu vraisemblable : je croirais plutôt que le texte du maître a fait négliger la reportation du disciple ; à moins que cette reportation n'ait été au contraire ajoutée au texte authen-

1. SYNAVE, *Les Commentaires...* p. 464. — Mgr GRABMANN, *Thomas von Aquin*, p. 20 donne pour l'ensemble des commentaires sur les Epîtres environ 1269-1273. — Le P. MANDONNET, (*Bibliog. thomiste*, p. xv), 1272-72 pour *Rom.* et *I Cor.* 1-10 ; 1259-1265 pour l'enseignement transmis dans la reportation de Réginald sur les autres Epîtres,

tique pour le compléter à partir du point où le maître avait interrompu sa propre réduction... Les variations de formules que nous venons d'étudier rendraient plus probable cette dernière hypothèse ; celles dont parle le P. Synave, sans en donner le détail, témoigneraient en faveur d'une date plus récente pour le commentaire sur les *Romains*. Seule une étude plus approfondie et plus méthodique, basée sur une édition critique du texte en question, pourra trancher avec pleine fermeté la question soulevée par ces indications en sens contraire.

En attendant, l'autorité des critiques qui proposent la date 1272-73 pour le texte que je viens d'examiner, obligera de maintenir un point d'interrogation à côté des conclusions qui se dégagent du reste du présent chapitre, touchant la pensée définitive de saint Thomas sur le salut des infidèles. En revanche, les difficultés soulevées par cette question de chronologie ne font que montrer davantage la nécessité d'une étude plus large et plus serrée de ces « variations de doctrine ». Et en tout cas il reste au moins ceci de certain que, sur les interventions extraordinaires de Dieu en faveur des âmes ignorantes et de bonne volonté, la pensée de saint Thomas, très nette, très précise dans ses premiers écrits, tout en étant déjà moins absolue que celle d'un Guillaume de Paris, devient ensuite plus réservée, plus hésitante. Quelle que soit la cause de ce changement, quelle qu'ait pu être la pensée définitive du maître, il conviendra donc, en citant son témoignage, de tenir compte de ces différences.

VI. — Troisième exemple :

Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « *ultra humain* »

« *Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum.* » Cette distinction de saint Thomas (*III Sent.*, D. 34, q. 1, a. 1) a été souvent employée pour caractériser la différence entre l'état ascétique où domine l'exercice des vertus surnaturelles suivant un mode d'agir *humain*, et l'état mystique où domine celui des dons et par suite un mode d'agir *ultra humain*. « Dans le premier état, la grâce s'adaptait aux procédés ordinaires de la nature humaine, elle suivait dans ses opérations, pour parler comme saint Thomas, le mode humain, recourant aux déductions de la raison et mettant lentement en mouvement la volonté. Dans le second état elle procède d'une façon *ultra humaine*, pour employer encore le mot de saint Thomas, en suivant l'impulsion directe de l'Esprit-Saint¹ ».

1. SAUDREAU, *Degrés de la Vie spirituelle*², 1920, t. II, n. 11, p. 13, cf. p. 14, note. On pourrait multiplier indéfiniment les références. On notera en revanche que dans le travail le plus complet que nous ayons actuellement sur les

Ici encore si nous comparons les « doublets » des passages où se rencontre cette expression de *mode humain* et *mode supra humain*, nous constaterons le fait suivant qui n'est pas sans intérêt : très fréquente dans les passages du commentaire sur les *Sentences* consacrés aux Dons du Saint-Esprit, elle est complètement absente des articles correspondants de la *Somme théologique*.

Le fait matériel est facile à constater. Par deux fois, au début et à la fin de son enseignement, saint Thomas a fait un exposé complet, *ex professo*, de la théologie des dons du Saint-Esprit, des béatitudes et des fruits : en commentant les Distinctions 34-36 du *III^e livre des Sentences* et dans la *Somme théologique*, *I^a*, *II^{ae}*, q. 68-70, pour la doctrine générale ; *II^a* *II^{ae}*, q. 8 (intelligence), 9 (science), 19 (crainte), 45 (sagesse), 52 (conseil), 121 (piété), 139 (force), pour l'étude particulière de chaque don et des béatitudes et fruits correspondants.

Dans le premier de ces exposés nous rencontrons 14 passages contenant une ou plusieurs fois, soit l'opposition explicite entre *modus humanus* et *modus ultra humanus* ou *divinus*, soit la mention d'un des deux termes, le second étant implicitement supposé. La plupart de ces passages ont leur parallèle exact dans la *Somme* : pas une fois l'ex-

Dons, le grand article du P. GARDEIL dans le *Dict. de Th. Cath.*, t. IV, 1911, 1728-1781, cette formule de distinction entre dons et vertus est à peine mentionnée, la première place restant à l'idée de docilité au Saint-Esprit ; ce qui ne paraîtra pas étonnant après la lecture de la présente note, le P. Gardeil ayant mis à la base de son exposé, en bonne méthode, les textes de la *Somme* et non ceux des *Sentences*.

pression citée n'a été conservée. On peut s'en convaincre en consultant les deux séries de textes suivants :

<i>In III Sentent.</i>	<i>Summa theologica</i>
D. 34, q. 1 a. 1 corp. (plus. fois)	= <i>I^a II^{ae}</i> , q. 68, a. 1 c,
» » » ad 1	= » » » ad 1
» » » ad 2	= obj. omise dans la <i>Somme</i>
» » » ad 4	= » » » ad 3
» » a. 2 corp. (plus. fois)	= » » a. 4 c.
» » a. 3 corp.	= » » a. 6 c.
» q. 2, a. 1 qc. 3 corp.	= <i>II^a II^{ae}</i> q. 19, a. 9 c.
[» q. 3, a. 1 qc. 1 corp.] ¹	= » q. 139, a. 1 c.
[» » a. 2 qc. 1 corp.] ²	= » q. 121, a. 1 c.
D. 35, q. 2, a. 1 ad 1	= » q. 45, a. 1, ad 2
» » a. 2 qc. 1	= » q. 8, a. 1 c.
» » a. 3 qc. 2 ad 2	= » omis ³
» » a. 4 qc. 1 c.	= » q. 52, a. 1, c. et ad 1
» » » qc. 2	= » omis
» » » qc. 3 c. (2 f.)	= » » a. 3 c.
D. 36, q. 1, a. 3 c.	= <i>I^a II^{ae}</i> , q. 68, a. 5 c.

Il serait évidemment trop long de mettre ici en regard tous ces textes : je le ferai seulement, et en abrégé, pour les deux premiers qui marquent l'orientation générale de chacun des exposés (*III Dist.* 34, q. 1, a. 1, = *I^a II^{ae}*, q. 68, a. 1). Dans les deux cas saint Thomas débute par une discussion des opinions différentes, puis il vient en ces termes à celle qui lui paraît vraie :

1. L'expression y est équivalement, mais pas explicitement.

2. Emploie *regula* au lieu de *modus*.

3. *II^a II^{ae}* q. ix, a. 3, qui correspond à cet article des *Sentences*, donne une réponse différente à la question *utrum scientiae donum sit scientia practica* : l'objection résolue dans les *Sentences* n'avait plus sa raison d'être.

III Sent.

Et ideo alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum : et haec opinio inter omnes vera videtur.

Unde ad huius intellectum sciendum quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur, loquentes tamen in morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quae quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. *Primo ex potentia* eliciente vel imperante operationem... *Secundo* dicitur operatio humana *ex materia* sive obiecto, sicut illae quae habent pro materia passiones sive operationes humanas : sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae dicuntur. Unde dicit Philos. in 10 *Ethi-
corum*, quod opus speculativae virtutis est magis divinum quam humanum, quia habet necessaria pro materia, non autem humana. *Tertio*, dicitur humana *ex modo*, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel se-

I^a II^{ae}

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis spirituum...

Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina ; inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio ; aliud autem exterius quod est Deus... Manifestum est autem quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori ; et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur... Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit ; oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas

cundo modo etiam MODUS HUMANUS servatur. Si autem ea quae hominis sunt, SUPRA HUMANUM MODUM quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus in 7 *Ethic.* contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo sit quasi Deus. *Et secundum hoc dico quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus MODO HUMANO, sed dona ULTRA HUMANUM MODUM : quod patet in fide et intellectu.* Connaturalis enim modus humanae naturae est ut divina nonnisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat, et ad sic percipienda divina perficit fides quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat; et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet, quod ex sola liberalitate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suae conditionis.

sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur, et istae perfectiones vocantur dona, non solum, quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur PROMPTE MOBILIS AB INSPIRATIONE DIVINA... Et Philos. etiam dicit in cap. de bona fortuna, *Moral.* [Eudaem. VII. 18], quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana; et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum.

entre les deux exposés s'accuse encore davantage dans *III*, D. 34, a. 2 et *I^a II^{ae}*, q. 68, a. 4, qui justifient l'un et l'autre l'énumération traditionnelle des sept dons.

Des deux côtés est d'abord rappelé le principe général de la distinction.

Sunt... virtutes intellectuales, theologicae et morales, in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum HUMANUM MODUM; unde cum donum elevet ad operationem quae est SUPRA HUMANUM MODUM, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum, quod habeat MODUM EXCELLENTEM in materia illa... Operatio autem humana, ad quam HUMANO MODO virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem... vel pertinet ad actionem...

...Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod PROMPTE SEQUATUR INSTINCTUM SPIRITUS SANCTI, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi; sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt MOVERI PER INSTINCTUM DEI, sicut a quadam superiori potentia; et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva...

Suivent les applications à chacun des sept dons, très brèves dans la *Somme*, plus détaillées dans les *Sentences*. Dans celles-ci revient pour chaque don l'opposition du *modus supra humanus* au *modus humanus* des vertus; dans celle-là on ne la rencontre plus une seule fois, malgré le parallélisme des deux développements, groupant d'abord les quatre dons intellectuels, puis les trois dons affectifs. En pour-

suivant la comparaison des textes indiqués on ferait la même constatation : la proscription qui dans la *Somme* frappe les expressions de *modus humanus* et *modus supra, ultra humanus* ou *divinus*, est donc absolue¹ et porte sur des cas trop nombreux pour n'être pas pleinement voulue.

Avant de rechercher le sens et les motifs de cette exclusion, dans la mesure où la chose est possible, il faut relever quelques passages de date moins certaine où se retrouve l'expression de *mode supra humain*.

Dans le commentaire sur saint *Matthieu*, c. v, l'explication des béatitudes amène le rappel de la distinction aristotélicienne entre les deux sortes de vertus « unum communis quae perficit hominem humano modo ; aliud specialis quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. »

Les commentaires sur *Isaïe* xi, et sur *Galat.* v (lect. 6), amènent le saint à expliquer à nouveau la doctrine des Dons et des Fruits du Saint-Esprit. La doctrine est la même que dans les *Sentences*, reproduite presque littéralement dans le second passage :

1. Le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, discutant les conclusions de cette étude dans son beau livre *Perfection et Contemplation*, t. II, p. [45] fait remarquer que le « principe de la distinction des vertus et des dons par le mode d'agir soit humain, soit surhumain... revient souvent dans le commentaire sur les *Sentences*. et moins dans la *Somme théologique* » : s'il s'agit de l'expression même dont il est question ici, ce n'est pas moins, c'est jamais qu'il faut dire ; le P. G.-L. lui-même n'en cite pas un seul exemple, et je n'indique, moi-même aucune « exception » comme il semble le supposer.

In Isaïam, xi (Parm., t. XIV, p. 475).

Dona dantur in adiutorium virtutum, quibus perficiuntur animae potentiae ad actus proportionatos, secundum modum HUMANUM : sicut fides quae facit videre in speculo et aenigmate. Est autem *duplex defectus virtutis*. Unus *per accidens...* ex indispositione habentis. Alius defectus est *per se* ex parte ipsius habitus ; sicut fides secundum suam dispositionem est (in continente ?) imperfecta quia aenigmatica. Et iste defectus tollitur per altiozem habitum qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis, a Deo datum, sicut donum intellectus quod facit aliquo modo limpide et clare intueri quae sunt fidei.

In Galatas, c. v, lectio 6 (Parme, t. XIII, p. 434) :

Accipitur autem differentia donorum, beatitudinum, virtutum et fructuum ad invicem, hoc modo. In virtute enim est considerare habitum et actum. Habitus autem virtutis perficit ad bene agendum. Et si quidem perficiat ad bene operandum humano modo, dicitur virtus ; si vero perficiat ad bene operandum supra modum humanum, dicitur donum. Unde Philosophus supra communes virtutes ponit virtutes quasdam heroicas : puta cognoscere invisibilia Dei sub aenigmate, est per modum humanum, et haec cognitio pertinet ad virtutem fidei ; sed cognoscere ea perspicue et supra humanum modum, pertinet ad donum intellectus.

Enfin dans la *Quaestio disputata de Caritate*, a. 2, ad 17, à une objection tirée du don de crainte et tendant à prouver que la charité, plus parfaite que la crainte, doit donc être non une vertu mais un don, saint Thomas fait la réponse suivante, étroitement apparentée au texte cité à l'instant du commentaire sur Isaïe :

Dona perficiunt virtutes elevando eas *supra modum humanum*, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabilibus *ultra humanum modum*. Sed circa amorem Dei non inest aliqua

imperfectio quam oporteat per aliquod donum perfici, unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis.

La date de ces textes est moins certaine que celle des précédents et deux d'entre eux (*Matth.* et *Galat.*) sont de simples *reportations*. Pour ce qui est de la date, le P. Mandonnet et Mgr Grabmann sont d'accord pour attribuer la *quæstio de Caritate* au deuxième séjour à Paris (1269-1272, Gr. ; 1270-72, M.) ; les commentaires sur *Isaïe*, *S. Matthieu* et les *Galates* seraient selon Grabmann (p. 23-24) du deuxième séjour à Paris et des derniers temps de la vie du saint ; selon le P. Mandonnet, ils seraient bien antérieurs (*Matthieu*, 1256-59 ; *Isaïe*, 1259-61 ; *Galat.*, 1259-65) ; selon le P. Synave ce serait probablement vers 1259-63 pour *Isaïe*, 1265-68 pour *Galat.*, 1269 et 1272-73 pour *Matth.*¹.

Pour partir des points certains, je ne m'occuperai d'abord que des *Sentences* et de la *Somme*, quitte à revenir ensuite brièvement sur les passages dont la date est moins incontestable.

On aura remarqué, dans les deux premiers textes comparés, p. 103, une différence de forme : dans les *Sentences*, saint Thomas se rallie à une opinion qui avait cours autour de lui : « alii dicunt... haec opinio... vera videtur » ; dans la *Somme* au contraire, il ne commence par s'appuyer que sur

1. Mgr GRABMANN, *Einführung in die Summa Theologica*, Freiburg, 1919, p. 14-24 ; cf. *Thomas von Aquin*, 1911, p. 20 ; MANDONNET, Introduction à la *Bibliographie thomiste*, p. XII-XV. — SYNAVE, *Les Commentaires : Vie Spirituelle*, 8 (1923), p. 461, 464, 466.

l'Écriture et, seulement à la fin de son exposé, il répète la formule qui constituait sa thèse dans les *Sentences*, pour l'attribuer à « quidam » et montrer en quel sens elle est susceptible de sa ramener à celle qu'il vient de proposer et d'expliquer. Il a donc bien conscience, semble-t-il, que sa position actuelle n'est plus tout à fait celle qu'il tenait autrefois avec ses maîtres et ses condisciples. Et c'est vrai.

Nous connaissons en effet, les formules d'Alexandre de Halès dont la mort arrêta l'enseignement à Paris en 1245, celles d'Albert le Grand, le maître de Thomas, et celles de ses condisciples, Pierre de Tarantaise (le futur Innocent V, dominicain lui aussi, né en 1225 et maître à Paris en 1259) et surtout saint Bonaventure (né en 1221-22, élève d'Alexandre de Halès à Paris depuis 1239 environ, tandis que saint Thomas y arrive en 1246 pour s'attacher à Albert).

Or, chez ces divers théologiens, nous trouvons, avec des différences de détail, une conception commune des rapports entre vertus, dons et béatitudes : ce sont là pour eux trois séries d'*habitus* infus¹ marquant une gradation dans la vie spirituelle.

ALEXANDRE DE HALÈS (p. III, q. 62, m. 2, Venise, 1575, t. III, f. 269) conclut son exposé en ces termes : « Appropriato ergo nomine virtutis, virtutes respiciunt primos actus, dona sequentes,

1. Le P. Gardeil (l. cit. 1772) note que saint Bonaventure le premier qualifie les dons d'*habitus* : c'est vrai, mais implicitement Alexandre et Albert disaient la même chose en mettant sur la même ligne vertus, dons, béatitudes, comme perfectionnant l'âme en vue d'actes de plus en plus parfaits.

fructus completiores, beatitudines completissimos. »

ALBERT LE GRAND enseigne de son côté (*III. Sent.*, D. 34, a. 2) : « Virtutes perficiunt animam ad actus primos, et dona ad secundos, et beatitudines ad tertios, et fructus in finem, secundum quod contingit per bonum opus coniungi fini ».

A la génération suivante (celle de saint Thomas), nous trouvons la même gradation, mais parfois réduite à trois membres. SAINT BOVANENTURE (*III Sent.*, D. 34, a. 1, q. 1, Quaracchi, t. III, p. 739) se rallie à l'opinion d'Alexandre sous la forme suivante : les vertus sont des « habitus rectificantes », les dons « habitus expedites », les béatitudes « habitus perficientes ».

Chez PIERRE DE TARANTAISE enfin, la même gradation à trois membres est explicitement appliquée aux trois degrés classiques de la vie spirituelle, commençants, progressants et parfaits (*III Sent.*, D. 34, q. 1, a. 1, Toulouse, 1652, t. II, p. 267) :

[La différence entre vertus, dons et béatitudes est à chercher] penes actus excellentiores et minus excellentes ad quos dantur. Quia cum sit triplex status iustitiæ, scilicet *inchoatae, proficientis et perfectæ*, virtutes per se faciunt statum primum; cum adiutorio donorum, statum medium; cum adiutorio beatitudinum, statum ultimum, cui adiungitur iucunditas et delectatio fructuum spiritus. Virtutes ergo sunt ad actus primos necessarios; sed dona ad actus medios; beatitudines vero ad actus perfectos, quos consequuntur delectationes fructuum. Unde virtutibus bene operamur; donis faciliter et expedite, expeditione quæ venit non tantum ex sanatione potentiarum, sed ex perfectione habituum potius; beatitudinibus perfecte; fructibus iucunde.

Si maintenant nous revenons à l'enseignement de saint Thomas dans les *Sentences*, nous constaterons

que tout en se ralliant à l'opinion ainsi enseignée avant lui et autour de lui, en maintenant la gradation entre vertus et dons (*dona perficiunt ad altiores actus*), il la modifie lui aussi dans le même sens que Bonaventure et plus radicalement : des quatre termes, il n'en conserve que deux, vertus et dons. Les béatitudes ne sont pas des *habitus*, mais les *actes* des vertus perfectionnées par les dons, et les fruits sont la délectation qui accompagne ces actes. Et en cela saint Thomas a pleinement conscience d'innover : « ...*Quidam dicunt quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus.* » Il réfute et conclut : « Et ideo *aliter dicendum quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis, sed operationes virtutum perfectarum adiunctione donorum, sive potius ipsorum donorum.* » (*III Sent. D. 34, q. 1, a. 4*). Dans l'article sur les dons c'était « *alii dicunt...* et haec opinio vera videtur », ici c'est *aliter dicendum*.

Si nous passons des *Sentences* à la *Somme* écrite quinze ans plus tard, nous trouvons dans l'article sur les dons, l'opinion d'Albert et d'Alexandre mentionnée d'un mot en fin d'article « *quidam dicunt quod dona perficiunt... ad altiores actus* » : elle n'est pas réfutée parce que saint Thomas estime qu'elle peut en un sens se ramener à celle qu'il défend. Mais celle-ci à son tour est présentée plus haut, sans se référer à aucun maître précédent, par un simple « *debemus sequi modum loquendi Scripturae* », et l'idée de gradation dans la vie spirituelle y passe au second plan : c'est des nécessités générales de toute vie chrétienne que, dès ce premier article,

et plus explicitement dans le suivant, saint Thomas déduit maintenant la nécessité des dons. Impression qui est encore confirmée par le fait que cet article 2 traitant explicitement de la *nécessité des dons pour le salut*, est entièrement nouveau et n'a pas d'équivalent dans les *Sentences*, et que la supériorité des dons sur les vertus morales est rattachée purement et simplement aux nécessités de la vie surnaturelle comparées à celles d'une vie purement naturelle et rationnelle.

Le changement signalé dans le vocabulaire de saint Thomas, se rattache donc, semble-t-il, à un changement dans sa manière même de concevoir les dons. Ce changement n'est que l'aboutissant, après quinze ans de réflexions, du lent travail fait par son esprit sur la doctrine reçue de ses maîtres, travail dont les traces paraissent déjà dans son premier exposé. Essayons d'en préciser, dans la mesure du possible, le sens et la portée.

De ce travail il faut d'abord relever un certain nombre d'autres traces que manifeste la comparaison des deux exposés.

Dans les *Sentences* l'idée de *gradation* entre les vertus et les dons est exprimée de diverses manières : en plus de *modus humanus-ultrahumanus*, nous rencontrons *modus (mensura, regula) altior, eminentior...*, expressions équivalentes « quia modus a mensura causatur » (*III*, D. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, cf. q. 3, a. 1, qc. 1...). Or si nous comparons les quatre articles qui formulent des deux côtés la théorie générale des dons (*III*, D. 34, q. 1, a. 1-3 ; D. 36, q. 1, a. 3 = *I^a II^{ae}*, q. 68, a. 1 ; 4-6) nous

trouvons ces diverses formules exprimant l'idée de gradation 27 fois dans les *Sentences* et 3 fois seulement dans la *Somme* ; encore faut-il ajouter que deux fois sur trois c'est dans une citation d'Aristote (*Ia IIae*, q. 68, a. 1, corp. in fine et ad 1) ; une seule fois (*Ibid.*, in corp.) Saint Thomas dit lui-même : « Oportet inesse homini *altiores* perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ». L'idée d'une certaine gradation n'est donc pas exclue, mais elle passe au second plan et cesse d'être la caractéristique des dons.

Un autre changement affecte la manière de grouper les articles relatifs aux dons. Dans les *Sentences*, après la question sur les vertus théologiques (D. 23-32) et sur les vertus morales (D. 33), saint Thomas traite, suivant l'ordre classique, des dons, béatitudes fruits, en général, avec questions sur la crainte, puis la piété et la force (D. 34) ; ensuite, après une digression sur les deux vies contemplative et active, des quatre dons de sagesse, science, intelligence et conseil (D. 35) ; enfin (D. 36) de la *connexion* des vertus et des dons (a. 3). Dans la *Somme*, fidèle à son plan général, il traite dans la *Ia IIae*, q. 68, des dons en général, et distribue, au cours de la *IIa IIae*, l'étude de chaque don en particulier comme appendice aux questions sur les vertus auxquelles ils correspondent. Mais, dans les *Sentences*, il enseigne explicitement qu'il n'y a pas de don correspondant à l'espérance et à la charité : « Charitati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur » (*III D. 34*, q. 1, a. 2, ad 1) ; et il en donne la raison : « Voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sui in

nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus, unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis ». (*III D. 34, q. 1, a. 1, ad 5*). Dans la *Somme*, au contraire, on trouve rapprochés comme se correspondant le don de crainte et l'espérance [*II^a II^{ae}, q. 19, D. a. 9, ad 1* : timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt, cf. a. 12, ad 3]; le don de sagesse et la charité [*II^a II^{ae}, q. 45, titre* : « considerandum est de dono sapientiae quod respondet charitati » Cf. *II^a II^{ae}, q. 9, a. 2, ad 1*], parce que « sapientia quae est donum Spiritus Sancti facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae quidem est per charitatem ». (*Ibid. a. 4, cf. a. 2*). Quant aux deux objections qui dans les *Sentences* amenaient les réponses citées, l'une d'elles est omise (a. 1); l'autre est transformée. On m'excusera de rapprocher encore ici les deux textes qui marquent nettement le changement de point de vue :

III Sent. D. 34, a. 2, ad 1

Videtur quod plura debeant esse dona quam septem assignata. Dona enim perficiunt ad MODUM ALTIOREM quam virtus, ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona : sed inter theologicas virtutes

I^a II^{ae}, q. 68, a. 4, ad 3

...Virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum : cum ergo dona perficiunt hominem SECUNDUM QUOD MOVETUR A DEO, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

soli fidei videntur dona aliqua respondere, sicut intellectus et sapientia, ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondeant spei et charitati.

Ad 1... fides est in intellectu, spes autem et charitas in voluntate... Intellectus autem humanus ex sua natura habet *imperfectionem in modo* intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens ad ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem *modum imperfectionis*, ut dictum est : et ideo charitati et spei non respondet aliquod donum quod *perfectiori modo* operetur.

Ad 3... Animus hominis non *movetur a Spiritu sancto* nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum aut per aliquam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem; unde istae virtutes praesupponuntur ad dona sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ceci est dans la *I^a II^{ae}*. Lorsque peu après saint Thomas rédigea la *II^a II^{ae}*, il modifiera encore légèrement ce point de vue et rapprochera, comme nous venons de le voir, espérance et don de crainte, charité et don de sagesse : mais il n'en maintiendra pas moins (*II^a II^{ae}*, q. 19, a. 9, ad 4) la formule : « Dona sunt principia virtutum intellectualium et moralium... sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est » (cf. *I^a II^{ae}*, q. 68, a. 8). On remarquera la supériorité qu'il affirme ainsi en général des vertus théologiques, même de la foi, par rapport aux dons. Et c'est à propos de la foi et du don d'in-

telligence qu'il précise ainsi : « dona perfectiora sunt virtutibus moralibus et intellectualibus ; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem ». (*II^a II^{ae}*, q. 9, a. 1, ad 3).

Le grand changement toutefois est, nous l'avons déjà vu, l'apparition du principe que ce qui caractérise les dons, c'est de rendre l'homme « *prompte mobilis ab inspiratione divina* ». Cette formule revient continuellement dans la *Somme*, comme la distinction du *modus humanus* et *ultra humanus* revenait sans cesse dans les *Sentences* : sur huit articles que compte la question 68 de la *I^a II^{ae}*, six (tous ceux qui ont trait à la nature des dons) commencent leur exposé par le rappel de ce principe que le premier d'entre eux établit longuement.

Cette manière de caractériser les dons était-elle entièrement nouvelle et totalement opposée à celle qu'elle remplaçait ?

Sans remonter plus haut, Guillaume d'Auvergne exprimait ainsi en 1228, au chapitre xi de son *de virtutibus*, l'opinion qu'il avait d'abord tenue, puis abandonnée :

...Aliquando visum est nobis septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando : cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarumdam voluntariarum operationum, ut saepe diximus, ista septem dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo passionum, hoc est *aptitudines receptionum a fonte gratiae in mentem humanam descendantium ac defluentium* ; sapere enim et degustare spirituales delicias ac saporos, magis est recipere ac influi quam efflui... (*de Virtutibus*, c. xi, Paris, 1674, p. 143).

Aptitude à recevoir l'impulsion de la grâce divine, c'est bien, dans une formule encore fort imparfaite, l'essentiel de la caractéristique que développera saint Thomas¹.

Celui-ci de son côté a déjà dans les *Sentences* des textes qui font pressentir les développements de la *Somme* : à propos du don de conseil, par exemple, il note que le mode humain consiste à procéder par recherches et conjectures sur ce qu'il vaut mieux faire, mais « quod homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem a Spiritu Sancto edoctus, supra humanum modum est, et ad hoc perficit donum consilii » (III, D. 34, q. 1, a. 2) et plus bas il ajoute : « ...certitudinem consilii attingere non est humanum sed divinum..., et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu Spiritus Sancti ». (III, D. 35, q. 2, a. 4).

Parallèlement, dans la *Somme*, il est facile de relever certaines réminiscences des formules abandonnées : le don de force, par exemple, est ainsi opposé à la vertu de même nom : « Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati et evadat quaecumque pericula imminencia ; quod

1. On pourrait citer aussi GUILLAUME D'AUXERRE expliquant (*Summa aurea*, III, tr. 11, q. 11, Paris, 1500, f° 200 v.) que les dons du Saint-Esprit sont ainsi appelés, « quia faciunt homines spirituales : politicae enim virtutes bene operari faciunt ex suppositione praeceptorum iuris naturalis... Septem autem dona Sp. Si faciunt bene operari per suppositionem spiritualium rationum fidei... Ergo illae septem virtutes ex spiritualibus virtutibus movent ad operationem. » C'est déjà une amorce de la distinction entre *moveri ratione* et *moveri instinctu Spiritus Sancti*.

quidem *excedit naturam humanam...* » Mais l'article se conclut par le rappel du principe « *dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto* ». (*II^a II^{ae}*, q. 139, a. 1).

L'article fondamental cité plus haut (*I^a II^{ae}*, q. 68, a. 1), indique expressément le principe qui établit la continuité entre les deux séries de formules : agir sous la motion directe du Saint-Esprit est pour l'homme une manière d'agir plus parfaite que d'agir sous la motion de la raison (même éclairée par la foi) et voilà pourquoi les dons correspondent à une manière d'agir plus parfaite, plus haute, que les vertus morales, même infuses. Continuité du reste qui n'empêche pas le changement des perspectives d'éclater avec évidence aux yeux de quiconque lit successivement dans leur ensemble les deux exposés.

Le premier est naturellement plus imparfait, moins bien charpenté que le second. Dans celui-ci même il y a certaines inégalités d'achèvement : la question 68 de la *I^a II^{ae}* offre un ensemble remarquable de formules particulièrement travaillées, fermes, pleines et cohérentes ; dans certains articles de la *II^a II^{ae}* consacrés aux dons en particulier, on a parfois l'impression que saint Thomas pour des questions de détail, reprend ses anciennes explications sans avoir eu le temps de les mettre aussi bien au point et aussi complètement en harmonie avec les principes posés dans la *I^a II^{ae}*. Mais si, laissant de côté ces endroits où la marque de la pensée personnelle du Saint est moins forte, on s'attache aux grandes lignes, aux principes surtout dont le rappel vient, suivant son habitude,

clure et trancher la discussion, on voit sans hésitation possible un point de vue se substituer à un autre comme principe directeur de la doctrine.

Dans les *Sentences*, c'est l'idée de *gradation* qui domine toute la comparaison des vertus et des dons : ceux-ci nous sont donnés pour nous aider à poser des actes plus parfaits, plus hauts, plus héroïques, pour lesquels les simples vertus ne suffiraient pas. C'est en somme la conception qui sera reprise plus tard par d'autres théologiens, Suarez entre autres, des dons ayant pour objet la pratique « héroïque » de la vertu, en donnant à ce mot un sens fort large.

Dans la *Somme*, au contraire, c'est l'idée de *docilité* à la motion du saint-Esprit qui domine toute la doctrine. Il ne s'agit plus directement de deux *degrés* de la vie spirituelle, mais de deux aspects, de deux fonctions, de deux modes d'agir, qui s'unissent et se mêlent dès le début : aspect plus actif, où notre raison cherche, trouve, conclut, dirige notre volonté, avec l'aide bien entendu de la vérité révélée — aspect plus passif où c'est Dieu lui-même qui éclaire et qui pousse ; double aspect qui se retrouve en des proportions diverses dans toute vie surnaturelle. De là l'insistance de saint Thomas dans la *Somme* à prouver la nécessité pour le salut des dons aussi bien que des vertus. De là ses explications, par exemple à propos des dons de sagesse ou de conseil : il distingue soigneusement une contemplation plus élevée, un don de conseil plus ordonné au bien des autres, qui sont des grâces *gratis datae*, et un don de contemplation, un don de se conduire, qui ne sont refusés à personne parce que nécessaires de nécessité de salut :

Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in *contemplatione divinorum* quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem. Quidam autem altiore gradu percipiunt sapientiae donum... inquantum percipiunt altiora mysteria. — Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus... sed magis pertinet ad gratias gratis datas (*II^a II^{ae}*, q. XLV, a. 5, cf. q. LIII, a. 1, ad 2).

Cette même idée se trouve déjà dans les *Sentences* à propos d'une objection (*III*, D. 36, q. 1, a. 3, ad 5) :

...multi sunt perfecti in vita activa, qui gradum vitae contemplativae nondum attingunt, ergo dona non habentur omnia simul.

Ad 5 dicendum quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est : tamen omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus...

Mais l'idée prend dans la *Somme* un tout autre relief. C'est peut-être à ce même changement de point de vue qu'il faut rattacher un autre déplacement de formules que je ne puis qu'indiquer brièvement ici.

J'ai essayé de montrer plus haut¹ comment les textes sur le pouvoir *discernant* de la foi, sur le rôle de l'*inspiration* dans l'exercice de cette vertu, sur l'assimilation du *lumen fidei* avec l'*intellectus principiorum*, fréquents dans les *Sentences* disparaissent presque tous des passages parallèles de la *Somme*. Or ces expressions reparaissent dans cette même *Somme* à propos des dons d'*intelligence* et

de science qui correspondent à la vertu de foi (*II^a II^{ae}*, q. 8 et 9).

...Per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ab beatitudinem supernaturalem... necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora: et ad hoc requiritur donum intellectus... (q. 8, a. 1, ad 1).

...Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum: et ideo ista supperadditio non dicitur ratio, sed magis *intellectus*: quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus, (*ibid.*, ad. 2).

Et pour le don de science :

...Ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei... [requiritur]... ut habeat certum et rectum iudicium de eis discernendo scilicet credenda a non credendis: et ad hoc necessarium est donum scientiae, (q. 9, a. 1)

Et ad 1: ...divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quae ponitur ut donum Spiritus Sancti, cum sit quaedam participata similitudo eius. (Cf. aussi ad 2.)

Et il faudrait ajouter à ces textes ceux où cette connaissance par connaturalité qui joue un rôle de plus en plus grand dans la pensée de saint Thomas, est rattachée au don de *sagesse* (q. 45, a. 2)¹.

Il est donc clair que saint Thomas, en excluant de la *Somme* la distinction *modus humanus* et *ultra humanus* et, d'une façon générale quoique moins absolue, les expressions marquant une gradation

1. Voir l'article du P. JOYCE dans les *Recherches de science Religieuse* 1916, p. 439 ss.

entre les vertus et les dons, n'a nullement voulu nier qu'il soit plus parfait pour l'homme d'être mû à agir par l'action de Dieu plutôt que par les lumières de sa raison, que par conséquent le mode d'agir correspondant aux dons ne soit plus élevé que celui des vertus : il l'affirme au contraire expressément. Mais on peut croire que ce changement de vocabulaire répond à un souci d'écarter tout ce qui pourrait faire concevoir vertus et dons comme répondant à deux étages de la vie chrétienne, à deux étapes du progrès spirituel : il a pris, au contraire, semble-t-il, le sentiment très vif que les dons ont leur place parmi les organes essentiels de toute vie surnaturelle, organes qui ont leur rôle dès les débuts de cette vie, et non pas seulement dans certains actes ou états plus élevés.

Avant de conclure, je dois revenir brièvement sur les textes laissés de côté plus haut, p. 108.

Il est manifeste, après ce qui vient d'être dit, que leur teneur les rapproche nettement de l'exposé fait dans les *Sentences*, pour l'un d'eux (*Galat.*, c. v) au point, je l'ai déjà noté, de n'être presque qu'une transcription de l'article 1 de la Dist. 34 cité p. 103 : la chose ne fera aucune difficulté pour les Commentaires sur *Isaïe*, *Matth.*, *Galat*, s'ils ont été donnés comme le pense le P. Mandonnet (et le P. Synave) avant 1268 ; et la constatation matérielle que nous avons faite sur ce point de détail pourrait fournir un argument de plus en faveur de cette thèse. Si l'on adopte au contraire la date plus tardive de Mgr Grabmann pour ces commentaires, et celle des deux critiques pour la

Quæstio de caritate, il faut reconnaître que ces textes deviennent contemporains de la rédaction de la *II^a*. Saint Thomas aurait donc employé dans son enseignement une manière de parler qu'il a absolument exclue de la *Somme*, pourquoi ?

Dans la *Quæstio de caritate*, il s'agit simplement d'une réponse donné à une objection, et plus facilement on peut admettre qu'il y ait conservé une expression qui lui plaisait moins, mais qui, nous l'avons vu, pouvait tout de même s'harmoniser d'une certaine manière avec sa doctrine de la *II^a*¹.

Pour les deux exposés faits brièvement, mais *ex professo*, dans les commentaires sur *Isaïe* et les *Galates*, il est plus difficile d'admettre qu'ils soient contemporains de celui qui est fait dans la *II^a* d'une façon si différente. Il y aurait donc là un indice sérieux d'une date plus ancienne à assigner à ces deux commentaires ; mais un simple indice qu'il faut noter ici, sans qu'il puisse prévaloir le jour où l'on sera arrivé à déterminer de façon sûre l'époque de ces deux écrits.

Et c'est précisément faute de pouvoir faire actuellement état d'une date un peu ferme qu'il faut se borner ici à signaler ces textes, à côté de ceux des *Sentences* et de la *Somme*, et renoncer à en tirer des conclusions qui ne reposeraient pas sur un terrain assez solide.

1. De l'article 2 de la question de *Caritate* dans lequel se trouve ad 17 le texte en question, il existe deux doublets : *III Sent. D. 27, q. II, a. 2* et *II^a II^æ, q. XXIII, a. 3* mais ni dans l'un, ni dans l'autre de ces textes parallèles n'est discutée l'objection qui amène dans le *de Caritate* l'emploi de *modus supra humanus*.

Il reste donc le fait très net de l'emploi fréquent dans le premier ouvrage de saint Thomas et de l'exclusion dans le dernier, de cette distinction entre le *modus humanus* et le *modus supra humanus*, fait que l'on peut interpréter différemment, mais dont ce serait une mauvaise méthode de ne tenir aucun compte.

Cette même distinction abandonnée par le Docteur Angélique dans son exposé définitif de la doctrine des dons, fut reprise, le fait vaut d'être signalé ici, et même développée, peut de temps après, mais en dehors de l'école dominicaine, par HENRI DE GAND¹. Dans son *Quolibetum IV*, q. 23 (Paris, 1518, f. 141-v, B), celui-ci pose en principe que vertus et dons « *differunt secundum perfectum et imperfectum* » et explique cette gradation de la manière suivante. Il part d'un principe général :

Sciendum est igitur quod sicut spiritualis homo carnem suam nutrit et fovet ut salvetur Dei creatura, et in desideriis eius implendis eam negligit ne offendatur divina iustitia : sic e contra homo carnalis carnem suam per universa vitia effluere sinit contemnendo divinam iustitiam, ne offendentur eius desideria. Quod tam in viris spiritualibus quam in carnalibus, quidam modo humano faciunt ; quidam modo superhumano, quidam modo inhumano.

Et, à ces degrés parallèles dans les actes, correspondent des degrés soit dans chaque « *habitus virtuosus ex parte spiritus* », soit dans chaque « *ha-*

1. On sait les obscurités qui enveloppent la carrière du célèbre théologien : on peut voir l'état actuel de la question dans l'article de J. FORGET, *Dict. de Théol. Cath.*, t. VI (1920), 2191 ss. ; en tout cas le premier *Quolibetum* est de 1276 et le quinzième et dernier de 1291 ou 1292.

bitus vitiosus ex parte carnis », degrés qu'il explique par des exemples parallèles de vertus de plus en plus héroïques et de vices de plus en plus honteux. Après quoi il conclut (f. 142-v, G) :

Sic ergo patet quomodo ad invicem se habent virtutes, dona et beatitudines : quod videlicet semper dicitur esse opus virtutis, ut virtus est, in quolibet genere virtutis, cum illud agat ut homo et *modo humano*. — Dicitur vero esse opus doni, ut donum est, cum illud agit ut homo, sed *modo superhumano*. — Opus vero beatitudinis tunc dicitur, ut beatitudo est, cum illud agit non ut homo, sed ut iam Deus quidam factus est, et ideo *modo inhumano*, tanquam non existens homo et nihil curans de carne hominis.

Et un peu plus bas (f. 142-v, G) :

Bene ergo agentes secundum virtutes, in quantum virtutes sunt, boni homines sunt : ut homines secundum communem statum bonorum conversantur. — Bene autem agentes secundum dona, in quantum dona sunt, boni homines sunt, ut homines, super ceteros homines tamen. — Bene autem agentes secundum beatitudines, boni homines sunt, non ut homines, sed ut dii, non solum ut homines super ceteros homines sese erigentes.

On voit dans quel sens s'est développée la formule abandonnée par saint Thomas, dans un sens de gradation « ascétique », fort différent de celui avec lequel elle est en faveur aujourd'hui. Une histoire complète de cette formule serait donc fort intéressante, mais dépasserait les limites du présent travail¹.

1. Je crois d'ailleurs qu'elle a déjà été entreprise et sera publiée avant longtemps par le P. de Blic, qui compte montrer en particulier la provenance aristotélicienne, chez saint Thomas, de la distinction entre mode humain et mode supra-humain.

VII. — Quatrième exemple : préceptes et conseils en matière de charité

Un dernier exemple nous arrêtera brièvement : la question qu'il touche a fait l'objet de récents articles¹, et surtout il présente cette particularité que les variations de formules qu'il nous fait constater sont chronologiquement beaucoup plus rapprochées que dans les exemples précédents.

Il s'agit de l'article 3 de la question 184 de la *II^a II^{ae}* : *Utrum perfectio consistat in praeceptis an in consiliis* ? On connaît la réponse si souvent citée et commentée :

Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter, uno modo per se et essentialiter ; alio modo secundario et accidentaliter.

A. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate — principaliter quidem secundum

1. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La perfection et le précepte de l'amour de Dieu* (article de la REVUE DES JEUNES, reproduit dans *Perfection et contemplation*, 1923, t. I, p. 215-241). — *Utrum perfectio caritatis cadat sub praecepto* : « *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo...* » an solum sub consilio ? DIVUS THOMAS (Piacenza), 1924, p. 162-169. — Parmi les anciens commentateurs qui se sont occupés de ce passage d'une façon plus approfondie et plus personnelle, il faut signaler SUAREZ, *de Statu religionis*, I, c. xi, surtout n. 15-16, et PASSERINI O. P., *De hominum statibus... ad ultimas septem quaestiones II^{ae} II^{ae} D. Thomae*, Lucae 1732, t. I, in q. CLXXXIV, a. 3, n. 66-80 (p. 49-52).

dilectionem Dei, — secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia...

Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat : — ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur : *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo* : totum enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum ; — et cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut seipsum*, unusquisque enim seipsum maxime diligit.

Et hoc ideo est, quia *finis praecepti caritas est* ut Apostolus dicit (*I Tim.*, I, 5). In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut Philosophus dicit, in *I Polit* (III, 17) ; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis ; unde Augustinus dicit in libro *de perfectione iustitiae* [c. VIII, n. 19, M. 44, 301] « cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis in hac vita nemo habeat ».

B. Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis : quia omnia, sicut et praecepta, ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta alia, ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest ; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium...

Cet article d'une doctrine si pleine et si ferme étant l'un des derniers de la *II^a II^{ae}*, il a donc dû être rédigé en 1271 ou 1272.

Les controverses avec Gérard d'Abbeville avaient amené saint Thomas à traiter deux fois la même question en 1269 et 1270¹ dans ses deux opuscules

1. Je cite les dates généralement adoptées : j'indiquerai plus bas pourquoi la seconde me paraîtrait devoir être retardée jusqu'à 1271.

de *Perfectione vitae spiritualis* (1269) et *Contra retrahentes homines a religionis ingressu*, c. vi (1270) ; elle est aussi effleurée dans le *Quodlibetum III*, a. 13, et abordée directement, quoique en d'autres termes, dans les *Quodlibeta IV*, a. 24 et *V*, a. 19 : ces trois *Quodlibeta* étant de Pâques 1270 et de Pâques et Noël 1271¹, nous avons donc ainsi au moins cinq textes traitant cette même question en un très court espace de temps (fin 1269 à début 1272).

Or ces textes nous montrent un progrès remarquable de la doctrine. Je viens de citer le dernier en date, celui de la *Somme*, voici le premier, celui du *de Perfectione*.

Cet opuscule constitue une première ébauche de la question 184 de la *II^a II^{ae}*. Certains chapitres seront renvoyés aux questions suivantes, par exemple, c. vii-xii sur les trois vœux de religion à la question 186 ; le c. xxvi sera développé dans la question 187 : mais la marche générale des idées est la même. Le chapitre 1 (= q. 184, a. 1) pose le principe que « simpliciter in spirituali vita perfectus est, qui est in caritate perfectus. »

Le chapitre ii explique que la perfection consiste *primario* dans l'amour de Dieu, *secundario* dans celui du prochain, vérité qui dans la *Somme* sera simplement rappelée au début de l'article 3.

Les chapitres iii-vi (= q. 184, a. 2, *utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus*) distinguent les divers degrés que peut avoir cette perfection de l'amour de Dieu : amour proportionné à la perfec-

1. Ce sont les dates données pour les *Quodlibeta* par le P. DESTREZ O. P. dans son remarquable travail des *Mélanges thomistes* du Saulchoir (1923, p. 73).

tion de l'objet aimé, et dont Dieu seul est capable ; amour parfait « secundum totalitatem ex parte diligentis » comportant la tendance *actuelle* continue et totale vers Dieu, lequel n'est possible qu'en l'autre vie (c. iv) ; enfin (c. v-vi) l'amour *ex toto corde* tel que nous pouvons l'avoir en cette vie. Ici il est intéressant de mettre les deux textes en regard :

de Perfectione, c. 5-6

c. 5 : Alio modo ex toto corde... Deum diligimus, si nihil nobis desit ad divinam dilectionem quod actu vel habitu in Deum non referamus : et huius divinae dilectionis perfectio datur in praecepto. Primo quidem ut homo omnia in Deum referat sicut in finem... Secundo ut intellectum suum homo Deo subiciat ei credens... Tertio ut quaecumque homo amat, in Deo amet... Quarto ut omnia exteriora nostra verba et opera ex divina caritate firmentur. Hic est ergo TERTIUS perfectae dilectionis divinae modus, ad quem omnes ex necessitate PRAECEPTI obligantur. Secundus vero modus nulli est possibilis hac vita, nisi simul fuerit viator et comprehensor, sicut Dominus noster Iesus Christus.

c. 6 : Et cum Apostolus

II^a II^{ae}, q. 184, a. 2

TERTIA autem est perfectio quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis Dei ; sicut Augustinus dicit, quod « venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. » Et talis perfectio potest in hac vita haberi ; et hoc dupliciter : uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur caritati, sicut est peccatum mortale ; et sine tali perfectione caritas esse non potest, unde est *de necessitate salutis* ; alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne

dixisset [Phil. III, 12 ss.] : *non quod iam comprehenderim aut perfectus sim*, subdit TERTIO *sequor autem si quomodo comprehendam*; et postmodum subdit QUARTO *quicumque ergo perfecti sumus hoc sentiamus*. Ex quibus verbis manifeste accipitur quod etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus; *et in hoc perfectio huius vitae consistit ad quam per CONSILIA invitamur...*

illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; *sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus*.

Sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur. Unde Augustinus in libro 83 *quaestionum* dicit quod « venenum caritatis est spes adipiscendarum aut retinendarum temporalium rerum; augmentum vero eius est cupiditatis diminutio, perfectio vero nulla cupiditas. »

On l'aura vite remarqué, dans le premier de ces deux textes saint Thomas distingue non *trois* (comme dans la *Somme*), mais *quatre* modes de charité parfaite et semble indiquer que, si le troisième est obligatoire de précepte, le quatrième est simplement de conseil. C'est bien ainsi que l'a com-

pris celui qui a mis des titres aux chapitres de l'opuscule : il intitule, en effet, le chapitre v : *De perfectione divinae dilectionis quae in statu huius viae est de necessitate salutis*, et le chapitre vi : *De perfectione divinae dilectionis quae cadit sub consilio*.

Que ces titres soient de saint Thomas lui-même, ce qui me paraît plus probable, ou d'un copiste postérieur¹, ils semblent bien ne pas fausser la pensée du saint. Celle-ci se précise, en effet, plus loin à propos de la charité envers le prochain.

Après avoir traité dans les chapitres VII-XII des trois conseils et des vœux comme moyens d'écarter les obstacles à la perfection de l'amour divin, il introduit ainsi au début du chapitre XIII, les explications relatives à l'amour du prochain :

1. En l'absence d'édition critique du *de Perfectione*, toute base sérieuse manque pour discuter la question. Ce qui m'inclinerait plutôt à croire provisoirement que ces titres sont de saint Thomas c'est l'emploi dans le titre du ch. I de la formule : *perfectio... attenditur simpliciter secundum caritatem* rapproché de la formule *SPECIALITER attenditur* de la *Somme*, II^a II^{ae}, q. CLXXXIV, a. 1. Le mot *attenditur perfectio* ne se trouve pas en effet dans le texte même du chapitre, et dans ce même chapitre c'est bien l'adverbe *simpliciter*, et non *specialiter*, qui est employé cinq fois avec *perfectus*. Il me paraît vraisemblable que si un scribe avait voulu donner un titre à ce chapitre en allant emprunter la formule de la *Somme*, il l'aurait prise telle quelle : on s'explique mieux que saint Thomas ait employé dans ce titre le mot *attendere perfectionem* avec l'adverbe *simpliciter* qui est usé dans tout le chapitre, et que, plus tard, il ait repris *attendere* qui lui plaisait, en substituant à *simpliciter* un autre adverbe qui répondait mieux à sa pensée. Je reconnais du reste qu'il y a là un indice assez ténu, vu surtout l'état du texte : aussi ne m'appuierai-je pas davantage sur ces deux titres, qu'il était cependant intéressant de signaler.

His autem consideratis de perfectione caritatis quantum pertinet ad dilectionem Dei, considerandum relinquitur de caritatis perfectione quantum pertinet ad dilectionem proximi. Est autem considerandus multiplex gradus circa dilectionem proximi, *sicut et circa dilectionem Dei*. Est enim quaedam perfectio quae requiritur ad salutem, quae cadit *sub necessitate praecepti*. Est etiam quaedam ulterior perfectio superabundans, quae *sub consilio cadit*...

Et au début du chapitre xiv :

Consideratis igitur his quibus dilectio proximi perficitur perfectione necessaria ad salutem, considerandum est de perfectione dilectionis proximi quae communem perfectionem excedit, et *sub consilio cadit*. Haec autem secundum tria attenditur...

Ce dernier chapitre est résumé dans la *Somme* à la réponse *ad 3* du même article 2, q. 184 ; mais il n'est plus question de *conseils* :

Potest etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem sine qua caritas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi ; alia autem sine qua caritas inveniri potest ; quae quidem attenditur tripliciter : primo quidem secundum extensionem dilectionis... secundo secundum intensionem, tertio quantum ad effectum...

Aimer même les ennemis ; aimer si fortement qu'on est prêt à donner sa vie pour le prochain ; aimer et le montrer par des bienfaits non seulement temporels, mais spirituels : ce sont les mêmes actes de charité parfaite qui sont énumérés au chapitre xiv du *de Perfectione*, comme objet non de précepte, mais de conseil.

De cette doctrine saint Thomas tire, dans le *de Perfectione*, des conclusions relativement aux états de perfection.

Après avoir défini l'état de perfection, celui dans lequel [*aliquis*] *totam vitam suam Deo obligavit ut in operibus perfectionis ei deserviat* (c. xv = q. 184, a. 4), il en déduit (c. xvi = q. 184, a. 5) :

Dictum est supra quod ad perfectionem divinae dilectionis triplici via proceditur, scilicet abrenuntiando exterioribus bonis, relinquendo uxorem... et abnegando seipsum... Qui ergo ad haec opera perfectionis totam vitam suam voto obligant Deo, manifestum est eos statum perfectionis assumere...

Rursus autem ostensum est tria pertinere ad perfectionem fraternae dilectionis, ut scilicet inimici diligantur... ut aliquis animam suam pro fratribus ponat... et quod proximis spiritualia impendantur : ad haec autem tria manifestum est teneri episcopos.

Et immédiatement (c. xvii = q. 184, a. 7), se présente l'objection toute naturelle : l'état épiscopal étant ordonné à la perfection de l'amour du prochain sera inférieur à l'état religieux ordonné à la perfection de l'amour de Dieu ; elle est résolue par le principe emprunté à Denys [*Eccl. hierarch.* 5, 6 et 6, 3, M. 3, 505, 532] que l'évêque étant *perfectior aliorum* et le moine *perfectus*, au sens passif, le premier est plus parfait.

Quant aux articles 6 et 8 de la question 184, ils résument les chapitres xx-xxv de l'opuscule relatifs à l'état des curés et des prélats inférieurs.

On le voit, les deux exposés sont parallèles, sauf la suppression des passages distinguant pour l'amour du prochain, et aussi, quoique moins clairement, pour l'amour de Dieu, une perfection de précepte et une perfection de simple conseil ; et précisément l'article 3 de la question 184, cité au début de ce chapitre, vient y substituer de la façon

la plus explicite et la plus nette, la doctrine que, aussi bien en fait d'amour du prochain qu'en fait d'amour de Dieu, il n'y a pas de conseils, mais seulement le précepte de la charité. Il y a donc, au moins dans les formules, entre 1269 et 1271, un changement très net. Quelle en est la cause et le sens ?

La doctrine qu'il n'y a pas de simples conseils en matière de charité est exposée dans la *Somme* à propos de la question sur la priorité des *conseils* ou des *préceptes* par rapport à la perfection. Or c'était là une question nouvelle, qui ne paraît pas dans le *de Perfectione*, mais qui, posée par les objections des adversaires contre l'entrée en religion des enfants ou des pécheurs, devait amener peu à peu saint Thomas à construire et préciser toute la doctrine contenue dans cet article 3 ajouté au développement primitif¹.

1. Le Dr BIERBAUM (*Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster, 1920, p. 220-234, cf. 362-378) a publié un court traité de Nicolas de Lisieux, compagnon de Gérard d'Abbeville dans la lutte contre les mendiants en 1270 : *Liber de ordine praeceptorum ad consilia*. Nicolas y montre que les préceptes doivent précéder les conseils *origine, tempore, ordine, manuductione, nutritione, impletione*. Dans le même ouvrage, p. 369 (note) est cité un passage de la *Responsio ad questionem fratris Thomae de Aquino de ordine fratrum Praedicatorum*, dirigée contre le *Contra retrahentes* d'après le Dr B., mais peut-être plutôt (à en juger d'après l'extrait publié) contre les deux articles 23 et 24 du *Quodlibetum* IV, lesquels forment au fond, une *quaestio* à part, rattachée à ce *quodlibetum*. Quant à ces deux articles eux-mêmes, disputés contre Gérard d'Abbeville en 1271, ils visent peut-être la question de celui-ci signalée par le Dr Bierbaum (p. 262) d'après le Mss. 228 de la Sorbonne : « An homines exercendi sint diutius in observatione praeceptorum priusquam viam consiliorum in religionibus arripere permittantur ? »

En parcourant les textes intermédiaires qui s'échelonnent entre les deux extrêmes, nous voyons cette doctrine progresser peu à peu.

Dans le *Quodlibetum III* (Pâques 1270) il n'est pas question de cette comparaison entre préceptes et conseils à propos des enfants (a. 11) ; mais, à propos des pécheurs invités à la vie religieuse, paraît l'objection : « Oportet prius exercitari in operibus praeceptorum quam initiare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad maius » (a. 13, objection unique). Toutefois la réponse ne touche pas la question de principe. L'exemple de Notre-Seigneur appelant saint Matthieu, les avantages que les pécheurs trouvent en religion pour faire pénitence et fuir les occasions de péché... : tels sont les arguments apportés ; et lorsque saint Thomas veut répondre à l'objection, il invoque la doctrine évangélique enseignant que les conseils sont destinés à faciliter le salut, et, l'argument philosophique tiré de la nécessité de l'*agere contra* pour corriger les vices. Mais il n'est pas question de la comparaison directe entre conseils et préceptes.

Cette comparaison au contraire domine complètement les deux articles 23 et 24 ajoutés à la fin du *Quodlibetum IV* et que les manuscrits nous disent expressément avoir été « disputés contre Gérard [d'Abbeville] au début du carême [1271] ». Le premier article traite la question pratique de la réception en religion des enfants non encore exercés dans la pratique des préceptes, et se place à un point de vue plutôt concret et particulier. Le second au contraire pose la question générale sous-jacente

au débat : *utrum consilia ordinentur ad praecepta* ; si, en effet, les conseils sont des moyens d'observer les préceptes, il est légitime de proposer l'emploi du moyen à ceux qui n'ont pas encore atteint le but, tandis que si les préceptes sont le moyen en vue d'arriver à la pratique des conseils, il faudra, comme le voulait Gérard, que dans l'ordre d'exécution ce moyen précède l'obtention de la fin. Cette liaison des deux questions, supposée ici, sera explicitement indiquée dans le ch. vi, du *Contra retrahentes*.

La réponse donnée dans cet article 24 ne contredit nullement celle qui sera proposée dans les deux textes suivants (*Contra retrahentes* et *Somme*) ; elle en diffère cependant ; c'est manifestement une première ébauche dans laquelle la question est dominée de moins haut ; la réponse ne se dégage pas encore pleinement des limites trop étroites dans lesquelles cette question a été posée par l'adversaire.

Saint Thomas, en effet, résoud la difficulté dans les termes mêmes où elle a été formulée, en comparant les conseils aux *praeceptes en général* :

...praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit... Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus; sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem...; secundum quod sunt de actibus exterioribus... ordinantur consilia ad praecepta, sed non sicut ad finem... Ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmitus conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinere a rapiendis alienis.

Tel est le cadre de l'article : sans doute quand

saint Thomas explique que les conseils sont des moyens en vue des actes intérieurs des préceptes, il montre que ces actes eux-mêmes ont pour but la *pureté* de l'âme et la charité :

...ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera : et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad *dilectionem Dei et proximi, et ad mentis puritatem.*

Mais on le voit, ce n'est pas encore la formule si pleine de la *Somme* : la subordination de toute la vie spirituelle à la charité, au lieu de former le pivot de toute la doctrine, ne vient qu'en passant ; et la charité n'y paraît pas seule mais unie à la *pureté d'âme*, qui, elle aussi, n'est cependant qu'un moyen ; de plus, cette doctrine de la subordination n'est pas encore reliée, comme elle le sera ensuite, à celle qui avait déjà été exposée dans le *de Perfectione* sur la charité mesure et forme essentielle de la perfection. Enfin, parce que le cadre de l'exposé ne met pas encore nettement la charité à part des autres vertus, une large place est faite dans le corps de l'article à l'utilité des conseils pour faciliter et assurer la pratique extérieure des préceptes, idée juste, mais plus particulière, plus accessoire, et qui, dans les exposés suivants, ne reparaitra plus qu'à titre incident, en seconde ligne.

Les deux exposés du *Contra retrahentes* et de la *Somme* sont étroitement apparentés et se suivent pas à pas. J'ai cité plus haut l'article 3 de la *Somme*, voici maintenant le cadre et les articulations du chapitre 6 *Contra retrahentes*, dégagés des citations et explications.

Après avoir prouvé, par raisons particulières, que la nécessité de s'exercer dans les préceptes avant d'embrasser les conseils n'existe ni pour les enfants, ni pour les convertis à la foi, ni pour les pécheurs pénitents (c. III-v), saint Thomas ajoute (c. VI):

Ad hunc autem errorem radicitus extirpandum, oportet eius radicem sive originem invenire. Videtur autem ex hoc praedictus error procedere quod existimant — a) *in consiliis principaliter perfectionem existere*, — b) *et praecepta ad consilia ordinari* sicut imperfectum ordinatur ad perfectum, — c) *et sic necesse sit a praeceptis ad consilia transire*, sicut ab imperfecto ad perfectum pervenitur.

Ayant ainsi montré la dépendance des trois questions, saint Thomas va droit au point central :

Cum autem hoc simpliciter de praeceptis enuntient falluntur.

Manifestum est enim praecipua praecepta esse de dilectione Dei et proximi...

In his autem duobus praeceptis essentialiter consistit vitae christianae perfectio...

Patet igitur quod praecipue in affectu charitatis ad Deum perfectio christianae vitae consistit, et hoc rationabiliter...

Finis autem christianae vitae est caritas ad quam sunt omnia ordinanda...

Oportet autem considerare quod aliter iudicandum est de fine et de his quae sunt ad finem. In his enim quae sunt ad finem praefigenda est quaedam mensura, secundum quod congruit fini. Sed circa ipsum finem nulla mensura adhibetur, sed unusquisque ipsum assequitur quantum potest : sicut medicus medicinam quidem moderatur ne superexcedat, sanitatem autem inducit quanto perfectius potest.

Sic igitur praeceptum *dilectionis Dei*, quod est ultimus finis vitae christianae, nullis terminis coarctatur ut possit dici quod tanta dilectio Dei cadat *sub praecepto*, maior autem dilectio limites praecepti excedens *sub consilio* cadat ;

sed unicuique praecepitur ut Deum diligat quantum potest...

Unusquisque autem hoc observat secundum suam mensuram, unus quidem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab observantia huius praecepti deficit qui Deum in suo amore non omnibus praeferat...

Ad haec igitur praecepta dilectionis Dei et proximi, omnia alia praecepta et consilia ordinantur, sicut ad finem... Aliter tamen... alia praecepta legis, aliter consilia. Ad finem enim aliquid ordinatur ut sine quo finis haberi non potest... aliquid vero per quod facilius, et securius, et perfectius finis obtineatur... Primo modo... alia praecepta legis... Secundo modo... consilia...

Quia vero caritas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum et praeceptorum quae de actibus virtutum dantur, consequens est ut, sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda quae de necessitate ad caritatem ordinantur...

Sic igitur patet quod consilia ad perfectionem vitae pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam.

Plusieurs des éléments de cet exposé se trouvaient déjà dans les réponses aux objections de l'article 24 de *Quodlibetum IV* : par exemple ad 2, ad 3, ad 11 : mais ici ils sont unis vigoureusement en un seul tout.

L'article de la *Somme* marquera cependant encore des progrès. Que l'on compare par exemple la manière dont est cité ou résumé dans les trois textes le passage de CASSIEN (*Collat.* I, 7, M. 49, 489) où l'abbé Moïse parle de la pureté du cœur : cette idée de pureté du cœur qui paraît encore à côté de celle de charité dans le *Contra retrahentes*, disparaît dans la *Somme* : et, en effet, elle rendait l'exposé moins net. Surtout, dans la *Somme* est

affirmé explicitement et appuyé d'un texte, ce qui dans le *Contra retrahentes* était à peine insinué, à savoir que, en matière d'amour du prochain, aussi bien que d'amour de Dieu, il n'y a pas de *conseils*.

Un dernier texte est l'article 19 du *Quodlibetum V* (Noël 1271) : *utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia* ? (= *II^a II^{ae}*, q. 189, a. 1, ad 5).

On peut se demander si sa rédaction a précédé ou suivi celle de l'article de 3 de la question 184 : à comparer ce texte avec celui qui lui est parallèle dans la *Somme*, il semble plutôt que l'article du *Quodlibetum* soit postérieur. Dans l'ad 5 de l'article 1, q. 189, saint Thomas dit, en effet : « Sic ergo observantia praeceptorum communiter sumpta praecedunt ordine naturae consilia ; non tamen oportet quod tempore ; quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. » Il paraît assez vraisemblable que des difficultés faites contre cette assertion aient amené le saint à montrer comment elle s'harmonisait avec le reste de sa doctrine.

Avant de tirer quelques conclusions de cette comparaison de textes, longue quoique encore sommaire, il faut dire un mot d'une autre série de passages dans lesquels saint Thomas avait abordé, déjà bien avant 1269, cette question des préceptes et des conseils en matière de charité, sous un angle il est vrai assez différent. Elle est amenée, en effet, dans les distinctions 29 et 30 du III^e livre des *Sentences*, par le développement du traité de la charité, et reprise dans les articles 8 et 11 de la

Quaestio disputata de caritate. Dans les deux endroits saint Thomas se demande :

1^o *Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem ?* (III Sent. D. 29, q. 1, a. 8, qc. 2 = *de Carit.* a. 11).

2^o *Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis ?* (III Sent., D. 30, q. 1, a. 2) = *Utrum diligere inimicos sit de perfectione CONSILII ?* (*de Carit.* a. 8).

Pour la première question, il répond dans les *Sentences* en distinguant entre la perfection de la charité *quantum ad esse* et *quantum ad bene esse*, et dit que tous sont tenus d'avoir la première ; quant à la seconde il distingue encore :

Ad perfectionem quae est per intensionem tenetur tendere quamvis non teneatur eam habere. Sed ad perfectionem quae est secundum obiecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere ; sed tenetur eam non contemnere, neque contra eam se obfirmare...

Dans la *question disputée*, il laisse de côté la seconde distinction et rappelant celle entre quatre perfections possibles de la charité qu'il a expliquée à l'article 10, et que nous avons rencontrée plus haut dans le *de Perfectione*, il se contente de dire que tous sont tenus à la première (celle qui exclut tout ce qui serait *contraire*) comme ils sont tenus à la charité ; mais que à la seconde, « *sine qua caritas esse potest, homines non tenentur, cum quaelibet caritas sufficiat ad salutem* ». Bien moins est-on tenu à la troisième et à la quatrième, impossibles l'une en cette vie, l'autre pour toute créature : c'est exactement la même doctrine que dans le *de Perfectione*.

Identiques sont aussi les formules relatives à l'amour du prochain.

Dans les *Sentences*, le saint avait simplement dit que souhaiter les biens temporels à ses ennemis, leur rendre service en dehors des cas de nécessité, est « de perfectione caritatis » à laquelle on n'est pas tenu ; mais il n'avait pas employé le mot de *conseil*. Dans la *question disputée*, a. 8, il répond :

...Diligere inimicos aliquo modo cadit sub *necessitate praecepti*, et aliquo modo sub *consilii perfectione*...

...Ex *necessitate praecepti* tenemur diligere eos in comuni, et affectu et effectum, et in speciali quando necessitatis articulus immineret ; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc *perfectae caritatis est et sub consilio cadit*.

Dans l'article parallèle de la *Somme* (II-II, q. 25, a. 8) la doctrine est la même, mais le mot de *conseil* n'y est plus :

In speciali [moveri] motu dilectionis in inimicum... est de necessitate caritatis secundum praeparationem animi... sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat... hoc pertinet ad *perfectionem caritatis*.

Au contraire, nous l'avons vu, dans le *de Perfectione*, si nous faisons abstraction des titres de chapitres, ce mot de *conseils* n'est pas expressément prononcé à propos de la perfection de l'amour de Dieu, il l'est à propos de la perfection de l'amour du prochain : et c'est exactement le même cas que dans les deux articles 11 et 8 de la *Quaestio de caritate*.

De ces divers rapprochements de textes se dégagent d'abord quelques constatations intéressantes

au point de vue de la chronologie des écrits de saint Thomas.

Puisque les rédactions si voisines du *Contra retrahentes* et de la *Somme*, *II^a II^{ae}*, q. 184 semblent bien postérieures à celle du *Quodlibetum IV*, elles sont donc à fixer après Pâques 1271, et si, comme il semble probable, l'article 19 du *Quodlibetum V* est un développement de l'ad. 5 de la question 189, a. 1, les derniers articles de la *II^a II^{ae}* auraient été rédigés avant Noël 1271¹. Il faudrait en outre pour le *Contra retrahentes* modifier la date ordinairement donnée et le placer lui aussi entre Pâques et Noël 1271.

De même la constatation faite sur la similitude des formules dans le *de Perfectione* et la question disputée *de Caritate*, vient confirmer l'indice noté au chapitre précédent, et porterait à croire que la question *de Caritate* est antérieure à 1270, ou au moins à 1271.

Simple indices du reste, qui ne peuvent avoir une valeur décisive que rapprochés de beaucoup d'autres, et sur lesquels je n'insisterai pas ; mais qui ne sauraient pas non plus être négligés en bonne méthode.

Il convient en revanche de s'arrêter un peu plus sur les conclusions à tirer de ces rapprochements pour l'interprétation de la doctrine proposée dans la *Somme* et qui a été le point de départ de ce chapitre.

Lorsque l'on pose la question : y a-t-il en matière

1. Pour la chronologie des *Quodlibeta* voir le travail fondamental du P. DESTREZ, *O. P.*, dans les MÉLANGES THOMISTES du Saulchoir (1923), p. 73.

de charité envers Dieu et envers le prochain, comme en matière de chasteté par exemple, des conseils venant s'ajouter aux préceptes et dont on peut omettre la pratique sans faute même vénielle ? — l'accent peut être mis sur l'un ou l'autre des deux mots *conseils* ou *possibilité d'omettre sans péché* ; et les nuances de la réponse seront différentes suivant le cas. Dans les textes que nous venons de comparer, la doctrine de saint Thomas, en dépit des différences et même des oppositions de formules, me paraît au fond être restée identique à elle-même ; mais, suivant les époques, l'accent a été mis sur des points différents ; et de là des nuances dont l'observation attentive peut aider à mieux comprendre le fond même de sa pensée.

« *Consilia sunt instrumenta quaedam perveniendi ad perfectionem... Per se et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate.* » (*II^a II^{ae}*, q. 184, a. 3, ad 1 et corp.). La théorie des conseils évangéliques contenue dans ces deux phrases, proposée déjà brièvement par saint Thomas dans le *Contra Gentes*, III, 130, a été développée sous toutes ses formes à l'occasion des controverses avec Gérard d'Abbeville, pendant le second séjour à Paris. A partir de 1269 c'est elle qui, se précisant toujours mieux, dominera la question plus particulière des conseils en matière de charité, pour aboutir à la doctrine si ferme et si logique du *Contra retrahentes* et de la *Somme* : du moment que les conseils sont des moyens de mieux atteindre la *fin*, il ne peut être question de distinguer préceptes et conseils dans les actes qui ont pour objet cette

fin elle-même. Et cela vaudra pour la charité aussi bien envers le prochain qu'envers Dieu : car les actes, même extérieurs, de cette charité envers le prochain sont des *conséquences*, des effets, de la charité envers Dieu, non des *moyens* d'assurer et de libérer celle-ci, comme les actes des autres vertus (qu'ils soient de précepte ou de simple conseil). De là, la forme sous laquelle est posée la question dans ces textes : la perfection de la vie chrétienne est-elle dans les préceptes ou les conseils ? les préceptes sont-ils subordonnés aux conseils ?

Dans les textes plus anciens au contraire, ce qui occupe la première place c'est la question : est-on *tenu*, oui ou non, au plus haut degré de la charité ? Et la réponse négative, comme la distinction esquissée alors entre préceptes et conseils en matière de charité, s'explique à son tour par là : il y a certains actes, et même intérieurs, de la vertu de charité qui peuvent être omis sans qu'il y ait *violation* de précepte et par conséquent péché. C'est en pensant à ces actes que saint Thomas a prononcé alors le mot de conseil. Plus tard il écartera le mot pour éviter toute confusion avec les conseils évangéliques définis comme *moyens* en vue d'écarter les obstacles à la perfection de la charité. Mais la doctrine au fond restera la même.

Si l'on veut, en effet, essayer de serrer de plus près sa pensée dans l'article de la *Somme* où il nous dit que l'amour de Dieu et du prochain n'est pas de *praecepto* jusqu'à une certaine limite seulement, on voit d'abord qu'il maintient son premier enseignement en répondant, ad 2, que « non est

transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus [in caritate], dummodo attingat ad infimum. »

Pour concilier les deux assertions, une distinction avait été indiquée dans les *Sentences*, à l'article cité plus haut (*III*, D. 29, q. 1, a. 8, qc. 2) : « ad perfectionem quae est per intensionem tenetur *tendere*, quamvis non teneatur eam *habere* ». J'ai noté que cette distinction avait disparu dans la question disputée de *Caritate* ; je ne me souviens pas qu'elle reparaisse explicitement dans la *Somme*. C'est elle qui a été reprise par Cajetan, Valentia, Sylvius, Passerini et le P. Garrigou-Lagrange dans leurs commentaires de ce passage : l'homme n'est pas tenu à ces actes de charité plus parfaits en tant que devant être immédiatement exécutés, mais en tant que *fin* vers laquelle il est obligé de tendre¹.

Quel est le sens de cette obligation *per modum finis*, tel qu'il semble le mieux se dégager des comparaisons des textes faites plus haut ?

Etre obligé de tendre à un but, à une fin, comporte deux choses : obligation de vouloir cette fin par un acte intérieur plus ou moins explicite, non rétracté, par conséquent persévérant comme tendance habituelle, et influant virtuellement d'une façon plus ou moins prochaine sur l'emploi des moyens d'arriver à la fin ; en second lieu l'accom-

1. SUAREZ, *loc. cit.*, aborde la question d'un autre biais, se rapprochant beaucoup plus de la manière dont saint Thomas l'envisageait dans ses écrits antérieurs aux discussions de 1269 ; mais *pour le fond*, en dépit des différences de formules, sa pensée est fort voisine de celle des autres,

plissement effectif de certains actes intérieurs ou extérieurs constituant les moyens d'obtenir en fait la fin désirée.

Pour ce qui est de l'emploi des moyens pour arriver à la fin de la charité, la pensée de saint Thomas est nette : tous sont obligés d'écarter tout ce qui serait *contraire* à la charité, autrement dit, d'observer les *préceptes* des autres vertus ; et cela suffit pour qu'ils soient constitués dans cet *infimus gradus* de la perfection, qui suffit au salut. D'obligation d'employer en fait les moyens *plus efficaces*, en écartant les obstacles qui ne contrarient pas la charité, mais en rendent l'exercice plus difficile, il n'y en a pas.

Pour ce qui est de l'acte intérieur obligatoire de tendance vers la fin, en quel sens est-il vrai qu'il ne *comporte pas de limite* dans son obligation ? Faut-il dire avec Passerini¹ qu'il y a bien des actes extérieurs qui même *in individuo*, au concret, sont de simple conseil, entre lesquels je puis choisir sans qu'il y ait aucune faute, mais « *manente hac obligatione in homine ut, quodcumque illorum elegerit, eligat ex maiori caritate qua potest ?* » Faut-il dire que nous sommes *obligés* de vouloir positivement et efficacement pour notre âme la plus haute perfection possible de la charité ? C'est là semble-t-il obliger toutes les âmes au plus parfait ; et le P. Garrigou-Lagrange a fort bien montré que nier l'existence d'actes bons imparfaits *in concreto*, distincts

1. *De statibus*, in q. CLXXXIV, a. 3, n. 90. Cf. n. 73 : « Homo semper aliquo modo peccat, si non diligit Deum tantum quantum proxime potest ».

de tout péché véniel, c'est s'écarter de la vérité et de la pensée même de saint Thomas¹.

Dire que tous les chrétiens sont *tenus* d'avoir l'*esprit des conseils*, quand ils ne sont pas tenus de les pratiquer — ou encore qu'ils sont tenus à ces conseils *secundum animi praeparationem*, comme dit saint Thomas, pour le jour où les circonstances rendront *obligatoire* l'acte qui aujourd'hui n'est que de conseil : c'est répondre sans aller au fond de la question. Il s'agit, en effet, de savoir sur quoi porte *aujourd'hui* pour mon âme, l'obligation qu'on affirme à l'égard de certains actes de charité plus élevés que, *aujourd'hui*, je peux omettre sans qu'il y ait faute ? Etre obligé de « tendre », d'avoir « l'esprit » de ces actes, ce sont des formules vagues, insuffisantes à marquer une obligation positive et nette de poser ou d'omettre un acte déterminé.

La solution plus pleine me paraît être dans un article de la question 186, l'article 2 où saint Thomas se demande si chaque religieux est *tenu* à tous les conseils. Il répond en distinguant : chaque religieux n'est pas tenu d'avoir déjà la charité parfaite, mais seulement d'y tendre et de travailler à l'acquérir ; il n'est pas tenu davantage d'accomplir les œuvres qui sont le fruit (*consequuntur*) de cette charité parfaite, comme de bénir celui qui le maudit « *tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens ; inde non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat.* » — Enfin il est tenu d'employer, non pas tous les moyens qui conduisent à la perfection de la charité, « *sed ad*

1. *Perfection et contemplation*, t. II (1923), p. 527-535.

illa quae determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est ».

En répondant à la seconde objection il développe mieux encore sa pensée et touche directement la question qui nous occupe :

...Sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, *dum tamen desit contemptus*, ut supra dictum est, (q. CLXXXIV, a. 8, ad. 3) — ita etiam omnes tam religiosi quam saeculares tenentur *aliqua* facere quidquid boni possunt... Est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo peccatum vitatur, *si homo faciat quod potest secundum quod REQUIRIT conditio sui status ; dummodo contemptus non adsit agendi meliora*, per quem animus firmatur *contra spirituales progressum*.

Ainsi donc cette obligation de tendre à la perfection de la charité *sans limite* demande seulement que *en plus de l'emploi des moyens* qui sont imposés par les obligations communes et celles qui sont propres à son état particulier, chaque chrétien *non contemnat, ne animum firmet contra spirituales progressum* ; en d'autres termes, qu'il n'aille pas contre la loi de progrès qui est celle de tout ce qui n'a pas encore atteint la plénitude de sa perfection propre, qu'il ne limite pas volontairement ses ambitions en matière de progrès dans la charité¹.

Si nous revenons donc à l'exemple classique, de l'acte intérieur de charité que je puis faire mainte-

1. C'est peut-être en ce sens qu'il faut entendre PASSERINI qui dit (*loc. cit.*, n. 76) : « non intense diligere Deum non est peccatum ; sed tamen est peccatum hanc excellentiam impedire, immo hanc excellentiam directe et scienter nolle est ex lege caritatis per se prohibitum ».

nant, mais auquel je ne suis obligé en ce moment par aucun commandement précis, il faudra dire que ce n'est pas un *acte de conseil* : d'abord parce qu'il ne vérifie pas la définition des conseils, écarter les empêchements qui retarderaient le progrès de la charité ; en outre parce que si *positivement, par un acte formel*, je refuse de le faire, sans raison valable opposée, il y a cette faute que saint Thomas caractérise par ces mots : « *animum firmare contra spiritualement progressum, contemnere* » ; mais si je l'*omets* simplement, me laissant attirer par un autre acte à faire, bon et légitime, bien que moins parfait que l'acte demandé omis, il y a alors non plus faute, mais simple imperfection¹.

[1. 1. J'avoue ne pas bien saisir le sens précis de la distinction donnée par le P. Garrigou-Lagrange. (DIVUS THOMAS, 1924, p. 167) : un tel acte n'est pas commandé « *hoc momento ut materia, sed... ut finis intermedius ad quem tendere debemus* ».

CONCLUSION

Les quelques pages qui précèdent auront pu facilement provoquer dans l'esprit du lecteur une double objection.

Ce n'est pas par des procédés matériels de rapprochements et de découpages de textes, de statistiques sur l'emploi de mots ou d'expressions, qu'on arrivera à comprendre mieux la pensée d'un docteur comme saint Thomas : se familiariser avec cette pensée par un fréquent commerce et une longue méditation, éclairer les passages obscurs à la lumière des grands principes qui sont l'âme vivifiante de sa synthèse philosophique et théologique, telle qu'elle nous a été transmise par la tradition de ses interprètes les plus fidèles et les plus autorisés, voilà qui a une bien autre importance que d'aller triturer indéfiniment ces textes si forts et si vivants, selon toutes les minutieuses méthodes de la critique et de l'érudition historiques.

Et les exemples cités, ceux que l'on peut recueillir dans d'autres publications, prouvent le peu de résultats auxquels aboutiront de telles recherches : conclusions menues, souvent incertaines, portant sur des points de détail, d'interprétation difficile

et contestable ; à quoi bon perdre son temps en de pareils travaux ?

Je pourrais me contenter de renvoyer à la conclusion de l'*Einführung in die Summa theologica* où Mgr Grabmann distingue si bien la double méthode *systématique* et *historique* d'interprétation de la *Somme* et montre la nécessité évidente de les employer toutes deux. Mais cette double objection tient de trop près au fond même du présent travail pour ne pas être examinée ici, au moins brièvement.

Tout d'abord il ne s'agit pas de *substituer* une méthode à une autre, mais de compléter une méthode bonne, indispensable, fondamentale, par une autre ; et dès lors, toute la question se réduit à ceci : la première méthode suffit-elle en tous les cas ? Ses résultats sont-ils tellement complets, certains, indiscutables et indiscutés, qu'on n'ait plus rien à attendre de nouveau d'une autre méthode ?

Poser ainsi la question, c'est la résoudre : les discussions entre interprètes de saint Thomas, même entre ceux qui font le plus hautement profession de fidélité absolue à son enseignement, sont un fait qu'on peut bien essayer de masquer ou d'atténuer pour présenter un « front unique », mais qui n'en subsiste pas moins. Que l'accord existe sur bien des points, que les discussions portent, si l'on veut, sur des points qui ne sont pas fondamentaux, cela n'empêche qu'elles existent et qu'on ne peut sérieusement prétendre qu'elles portent toutes sur des points sans aucune importance.

Et j'ajouterai qu'après les travaux et les controverses de tant d'esprits éminents depuis trois ou quatre siècles, il n'y a guère à espérer que l'interprétation de saint Thomas par voie *systématique* fasse de très grands progrès sans apport extérieur.

Un second fait, aussi indéniable, c'est que les méthodes de critique historique qui ont été appliquées avec tant de fruit, dès le *xvii^e* siècle, par les grands érudits catholiques à l'étude des Pères de l'Église, ne l'ont à peu près pas été aux écrits de saint Thomas, du moins jusqu'à ces dernières années. Il est certain, par exemple, que nous avons pour étudier saint Augustin ou saint Jérôme, ou saint Jean-Chrysostome, des éditions d'ensemble supérieures à celles dont nous devons encore nous contenter pour saint Thomas. Et si nous passons à la philosophie ancienne, la distance devient encore plus grande entre les secours que nous possédons pour étudier la pensée d'un Platon ou d'un Aristote, et ce que nous possédons pour saint Thomas : études de vocabulaire, de sources, travaux d'exégèse méthodique... qui manquent tant d'un côté, abondent de l'autre.

Et pourtant, s'il est vrai qu'une édition critique de saint Thomas présente des difficultés considérables (les savants dominicains qui viennent de donner le premier volume de la magnifique édition de *Contra Gentes* le savent bien), il n'en reste pas moins que pour la plupart des autres travaux à entreprendre dans ce domaine historique et critique, en particulier pour l'étude des formules successives de sa pensée, saint Thomas constitue un cas exceptionnellement favorable.

La chronologie, au moins relative, de ses plus grandes œuvres est connue avec certitude ; les données diverses sont comparativement abondantes pour fixer la date de beaucoup d'autres écrits ; on peut donc croire que, lorsque les éléments de critique interne auront été mis à contribution plus largement et plus méthodiquement, on pourra arriver, après quelques tâtonnements, à un classement chronologique très satisfaisant.

Mais surtout la méthode même, essentiellement didactique, employée par saint Thomas, nous l'avons déjà noté, permet pour lui une étude comparative des textes incomparablement plus serrée que pour un saint Augustin, qu'il s'agisse de comparer entre elles les formules doctrinales du saint, ou qu'il s'agisse de les rapprocher de leurs sources et de l'enseignement des contemporains.

La Providence qui destinait à saint Thomas, comme à saint Augustin, un rôle hors de pair dans le développement de la pensée catholique, a voulu que ses écrits se trouvassent dans des conditions uniques pour une étude de ses enseignements aussi profonde, aussi rigoureuse, aussi nuancée que possible.

Renoncer à profiter avidement de toutes ces ressources ne se justifierait que dans l'une des deux hypothèses suivantes : ou bien que la pensée de saint n'a jamais progressé et est restée sans attache avec les sources où elle a été puisée, et les événements, les travaux qui ont influé sur elle ; ou encore que cette pensée n'a pour nous de vraie valeur que comme excitatrice de notre propre pensée, sans qu'il importe beaucoup de savoir

exactement ce qu'elle a été elle-même en réalité.

Présentées ainsi, ces deux hypothèses ne méritent même pas d'être discutées : mais est-il aussi sûr que dans le dédain professé parfois pour toute étude historique et critique un peu minutieuse du texte de saint Thomas, il n'entre pas inconsciemment quelque chose qui s'en rapproche ?

A considérer uniquement et toujours saint Thomas comme un aigle planant dans les hauteurs, on oublie qu'il a été élève, jeune professeur, a donc dû tâtonner, se servir de ce qu'il avait reçu avant d'avoir toujours pu l'éprouver lui-même à fond ; qu'il a eu, à certaines époques surtout, une activité littéraire qu'on a justement qualifiée d' « invraisemblable » ; que par conséquent beaucoup de textes ont dû être rédigés par lui avec une rapidité qui tient du prodige ; que par suite, quels qu'aient été son génie et les secours surnaturels qui s'y ajoutaient, il faut bien admettre qu'il y aura dans ces écrits des inégalités, des parties qu'il n'aura pas eu le loisir d'harmoniser, de méditer, de peser mot par mot, comme il l'aura fait pour d'autres, des points de doctrine où sa pensée sera moins personnelle, restera plus dépendante de ses sources : c'est parce qu'on oublie tout cela qu'on donne la même importance à tous les textes, qu'on juge inutile les patientes et minutieuses comparaisons qui peu à peu révèlent ces inégalités, et permettront à la longue certains classements de formules.

C'est aussi parce que ce classement entre formules un peu différentes, se fait instinctivement d'après le rapport de ces formules avec les principes géné-

raux d'interprétation de la doctrine thomiste, que chacun de nous a reçu de sa formation philosophique et théologique dans telle ou telle école : les formules qui nous paraîtront d'instinct les meilleures, les plus pleines, les plus cohérentes, celles qui doivent avoir le pas et former le pivot de notre exégèse, ce seront celles qui s'harmoniseront davantage avec les cadres dans lesquels chacun de nous a été habitué à lire et méditer saint Thomas.

Aussi serons-nous facilement de mauvaise humeur contre les découpeurs de textes qui viendront nous porter à l'encontre des constatations matérielles... Et pourtant ces constatations plus matérielles ont cet avantage immense qu'elles échappent davantage à l'influence de l'élément d'interprétation personnel et subjectif, à la tyrannie des traditions d'école. C'est pourquoi il est nécessaire, sans renoncer en rien à l'étude systématique du texte, de la compléter par ces recherches plus humbles, mais plus facilement objectives et moins sujettes à l'illusion.

Refuser de le faire, ce serait avouer que ce qui nous intéresse, c'est moins de savoir aussi pleinement que possible ce qu'à réellement pensé saint Thomas, que de trouver en lui l'aliment, les formules, les cadres que nous ferons entrer dans le système de pensée dont vit notre esprit.

C'est au fond, sous une autre forme, l'éternel conflit de prédominance entre le goût du système et le goût du fait. Conflit ruineux quand il pousse les esprits jusqu'aux absolutismes extrémistes qui méprisent totalement et jugent sans valeur ou le système, ou le fait ; mais conflit fécond et

normal quand il se maintient dans les limites d'une simple et légitime préférence.

Certains esprits verront donc avant tout le système de saint Thomas, dans sa forte et puissante architecture, tel qu'ils l'ont dégagé de la méditation de ses œuvres : et rien de plus légitime, pourvu qu'ils acceptent de ne pas rejeter *a priori*, ou escamoter, les conclusions de la critique ; mais au contraire les accueillent, les utilisent, même quand elles les gênent, et surtout alors, pour perfectionner, rapprocher du vrai absolu leurs vastes constructions systématiques.

D'autres auront soif par-dessus tout de savoir ce qu'a été vraiment la pensée de saint Thomas, avec ses nuances, ses changements, ses inachèvements même : et rien de mieux, pourvu qu'ils n'oublient pas qu'une telle étude historique reste pour nous, philosophes et théologiens catholiques, un simple moyen, et non le but : puisque la pensée de tout homme, si grand soit-il, ne vaut pour nous que dans la mesure où elle nous conduit à la seule et éternelle vérité.

Mais le feu en vaudra-t-il la chandelle ? Les résultats de ces longs et fastidieux travaux de comparaison entre textes et expressions, ne seront-ils pas, à en juger par les exemples donnés, trop minces et trop incertains pour être vraiment proportionnés au labeur demandé ?

Les exemples donnés ici ne sont que de mauvaises ébauches, qu'il y aurait à pousser beaucoup plus. Or il faudrait pour cela des instruments de travail qui manquent encore, comme des éditions critiques

du *commentaire sur les Sentences* ou des *Questions disputées*. Mais surtout, quiconque s'est occupé si peu que ce soit de l'histoire des doctrines le sait bien, ce n'est que par leur accumulation, leur multiplication, les recoupements qui permettent de les contrôler l'un par l'autre, que de tels travaux arrivent à des résultats un peu considérables : on peut trouver que c'est long, regretter qu'on n'aille pas plus vite; mais il faut en prendre son parti.

On peut souhaiter que des historiens à tête puissante viennent fondre et synthétiser les recherches de détail déjà faites et tracer par leurs intuitions les voies à celles qui suivront : rien ne peut remplacer ce patient travail de détail. Et il faut se dire que les progrès considérables faits, par exemple, depuis cent ans, dans notre connaissance de Moyen Age, peuvent bien être dominés par les travaux de quelques grands historiens, mais que ces travaux eux-mêmes n'ont été possibles que grâce aux menues et patientes recherches d'érudits locaux et de publieurs de Bullaires ou de Pouillés.

Et les conditions de ce travail historique sont au fond les mêmes partout, qu'il s'agisse de connaître la situation des bourgeois parisiens sous saint Louis ou de préciser ce que saint Thomas pensait à la même époque du salut des païens ou de la valeur respective de la vie active et de la vie contemplative. Il semble à première vue que ces dernières questions soient toutes simples, qu'il n'y ait qu'à lire ce qu'il a écrit : mais en réalité, il s'agit de savoir comment la question se posait

pour lui, quel sens exact avaient les mots de la question et ceux de la réponse, etc. Faute de quoi nous pourrions bien comprendre les textes dans un sens qui nous semblera juste et même profond, mais ce ne sera peut-être pas exactement celui qui était dans la pensée du saint lui-même.

Simple nuances, dira-t-on : mais quand il s'agit de doctrines, de principes qui sont le point de départ de tout un vaste développement de pensée, les moindres nuances n'ont-elles pas leur importance ? Et n'est-ce pas le propre des meilleurs élèves de saisir la pensée du maître non seulement en gros, mais dans ses moindres nuances ?

Tout ceci, vrai pour l'enseignement philosophique de saint Thomas, l'est beaucoup plus encore pour sa théologie. Ici, en effet, il n'est plus seulement un maître humain de génie, mais un des témoins autorisés, reconnu et approuvé comme tel par l'Église, de la tradition catholique. Et c'est là, dans ce témoignage par lequel il nous transmet à son tour la vérité révélée, que les moindres nuances importent et doivent nous aider à démêler dans son enseignement ce qui est tradition d'école, vue personnelle, intuition de génie, ou au contraire, doctrine traditionnelle catholique, reçue des livres saints, des Pères, des enseignements de l'Église, mais mieux comprise, mieux formulée, mieux explicitée. Si grande et si belle que soit la synthèse philosophique de saint Thomas, il y a, bien plus haut, le témoignage rendu par lui de la tradition vivante de la foi catholique, qui le met, à côté de saint Augustin, au-dessus de tous les autres témoins non inspirés et non infaillibles de cette foi,

pour la sûreté, la plénitude et l'universalité avec lesquelles il l'a rendu.

C'est donc surtout dans l'étude de ce témoignage que nous devons avec avidité chercher à discerner les plus légères nuances.

D'autant plus que saint Thomas, il est facile de le constater et on l'a souvent remarqué¹, ne renoncera jamais qu'avec la plus grande peine à conserver en théologie les formules consacrées par ses devanciers : humble et profondément pénétré du sens de la tradition, non seulement pour les assertions garanties par l'autorité de l'Église, mais pour celles mêmes qui viennent simplement d'un Père isolé ou qu'il a reçu de ses maîtres dans les écoles de Paris et de Cologne, il cherchera, avant de les rejeter, tous les moyens de leur trouver un sens acceptable. Ce sera donc là qu'il importera par-dessus tout de démêler les nuances, de comparer les formules pour en dégager le vrai contenu chez saint Thomas, et ne pas appuyer tout un développement doctrinal sur des expressions que le saint n'a conservées que malgré lui.

Travail d'une délicatesse infinie, qui demande à être poursuivi avec le seul souci de découvrir ce qu'ont été réellement les faits et non de trouver des arguments en faveur des conclusions spéculatives qui ont nos préférences ; mais travail qui, à la longue, sera certainement, pour l'étude systématique de saint Thomas elle-même, le point de départ de nouveaux et féconds progrès.

1. Voir plus haut, p. 15, note 2.

La réalisation un peu complète et définitive d'un tel programme ne sera évidemment possible que le jour où l'on disposera d'une édition critique de toutes les œuvres du saint. Les derniers volumes de l'édition romaine nous donnent pour la fin de la *Somme* et pour la première partie du *Contra Gentes*, un texte fort bon qui a réuni tous les suffrages ; mais c'est encore bien peu.

Dès maintenant toutefois, même avec les textes imparfaits dont nous disposons, il reste possible de faire, dans le sens indiqué, des travaux indispensables et qui tout de suite seront fort utiles. En première ligne viendrait une table complète, classée par catégories¹ des passages parallèles des œuvres de saint Thomas, avec en vedette les véritables « doublets ». Dans l'édition romaine de la *Somme* les références ont été soigneusement vérifiées, mais ni complétées, ni classées ; en comparant les indications de cette édition avec les tableaux sommaires dressés plus haut, on verra déjà que, non seulement des rapprochements fortuits de textes, mais de vrais doublets sont omis dans les listes qu'elle donne en tête des articles et qui sont presque uniquement les listes traditionnelles de toutes les éditions. Il y a donc là un premier instrument de travail à réaliser, qui, s'il est fait avec l'attention, le soin et la précision voulue, rendra déjà d'immenses services.

Plus considérable de beaucoup à préparer, et surtout à éditer, serait une *édition synoptique* de

1. Selon les trois groupes indiqués p. 20, ou de toute autre meilleure manière.

la *Somme* avec en regard de chaque article, sinon tous les doublets, au moins ceux des *Sentences*, rapprochés comme nous l'avons fait plus haut : complétée par les indications de la table ci-dessus, étendue surtout, si possible, aux articles des *Questions disputées*, une telle édition serait une base incomparable pour l'étude de la théologie de saint Thomas... Faute de pouvoir la faire éditer, du moins serait-ce déjà beaucoup d'en avoir, sous forme de table, le squelette, c'est-à-dire, non seulement la table de concordance par articles indiquée plus haut, mais une table plus complète, qui indiquerait les concordances par *objections* et *corps* ou *sed contra*...

Le R. P. Cordovani O. P. et le Professeur Bernareggi¹ ont mis en avant l'idée excellente d'une édition de la *Somme* avec large commentaire historique et critique, dans laquelle auraient leur place les rapprochements de textes dont il est question ici ; et le second des deux savant propose une collaboration des universités catholiques pour arriver à mettre promptement sur pied une œuvre à la fois si considérable et si souhaitable. On pourra se demander cependant si, pour mettre en chantier un travail aussi vaste, il ne serait pas mieux (comme du reste, pour l'édition synoptique proposée à l'instant) de pouvoir s'appuyer sur un texte suffisamment critique ; et si, par conséquent, il ne serait pas mieux de concentrer d'abord les efforts et les ressources sur ce premier travail d'établis-

1. Cf. BERNAREGGI. *Cio che manca alla gloria di S. Tomaso*, Scuola cattolica (sept. 1924, n° spécial) p. 190-195.

sement du texte, qui est la base indispensable de tous les autres.

Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse immédiatement penser à une édition d'étude de la *Somme*, meilleure que celles dont nous devons nous contenter et dont pas une ne peut être comparée à celles que nous possédons en nombre pour les classiques de l'antiquité : en attendant un texte meilleur, il serait déjà possible de vérifier les citations patristiques et de les munir de références aux éditions courantes, de rétablir en note le texte exact de la citation, parfois faite de mémoire et à peu près, de signaler les attributions apocryphes ; de signaler les auteurs de beaucoup des opinions citées, avec références à l'appui (ce dernier travail est déjà en grande partie tout fait dans la belle édition de saint Bonaventure de Quaracchi). Ces seules améliorations et quelques autres faciles à y joindre, permettraient déjà une étude plus précise du livre.

La composition d'un dictionnaire de saint Thomas plus complet, plus nuancé, plus chronologique, que le *Thomas Lexicon* de L. SCHUTZ, ne pourra elle aussi être entreprise que sur la base d'un texte critique : mais dès maintenant peuvent être faites des études de détails sur tel mot ou telle expression, qui prépareront ce gros travail et y suppléeront provisoirement sur quelques points plus importants. Soigneusement inventoriées dans des répertoires comme le *Bulletin thomiste* et la *Bibliographie thomiste* des PP. Mandonnet et Destrez, de telles monographies rendront possibles, en se multi-

pliant, les travaux plus importants dans lesquelles elles viendront se perdre.

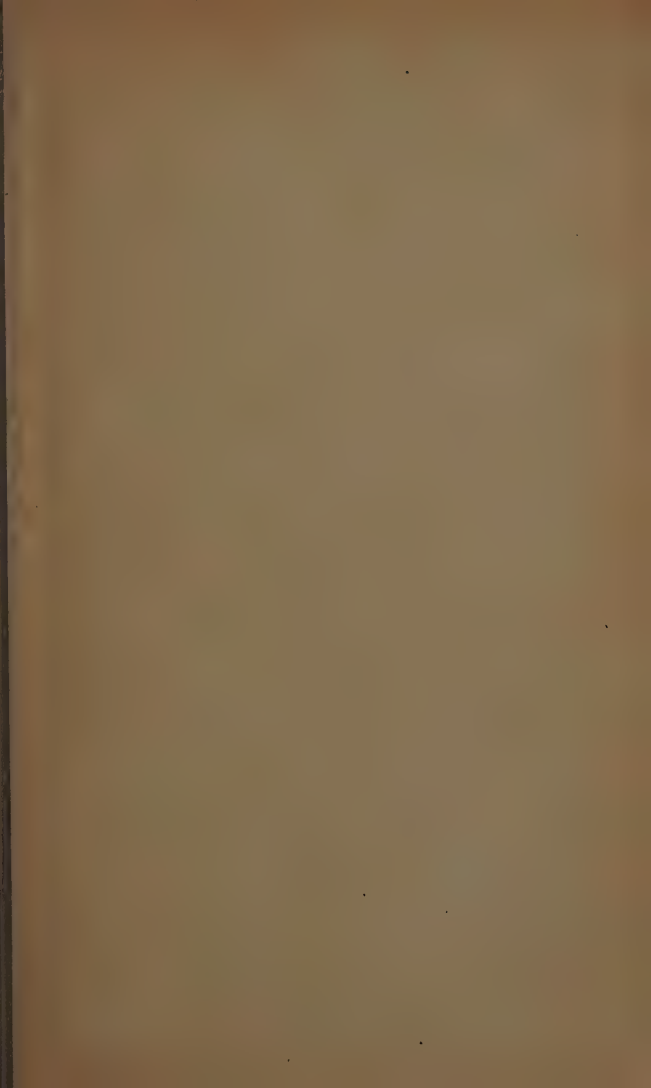
C'est précisément le fait que, malgré leurs imperfections et leurs lacunes, de telles recherches fragmentaires peuvent, en s'accumulant, préparer des résultats de valeur, qui sera l'excuse et la justification de la présente publication.

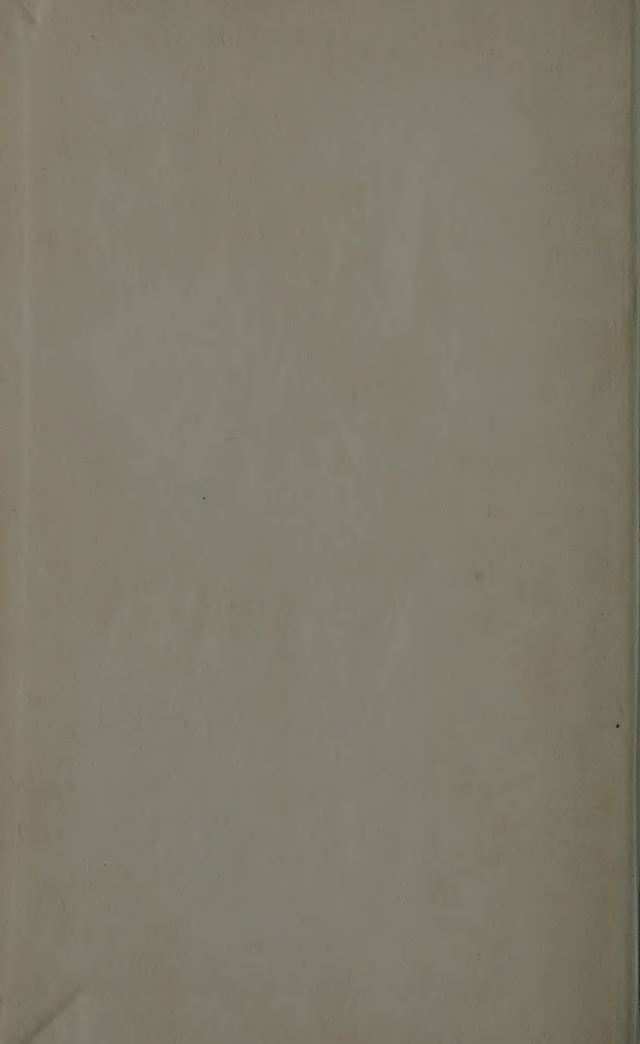
Elle n'a d'autre raison d'être que de montrer une fois de plus l'intérêt et la nécessité d'une étude méthodique des « doublets » de saint Thomas et d'apporter quelques contributions de détail à cette étude.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	5
I. — Pourquoi étudier méthodiquement les « doubles » de saint Thomas ?.....	9
II. — Travail de triage et de groupement des articles	20
III. — Comparaison des textes	46
IV. — Premier exemple : la foi qui discerne.....	63
V. — Deuxième exemple : le salut des infidèles.....	80
VI. — Troisième exemple : Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « supra humain »	100
VII. — Quatrième exemple : préceptes et conseils en matière de charité.....	126
CONCLUSIONS.....	151

ACHEVÉ D'IMPRIMÉ LE 28 FÉVRIER
MCMXXVI, PAR L'IMPRIMERIE
DE L'EST, A BESANÇON, POUR
GABRIEL BEAUCHESNE, A PARIS





208.67

G 941

32616

AUTHOR

GUIBERT, JOSEPH de

TITLE

Les Doublets de S. Thomas D'Aquin

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

Mara

STORAGE - CBPL

FEB

8 1988

John J Boy 6 87-41

32616

